This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

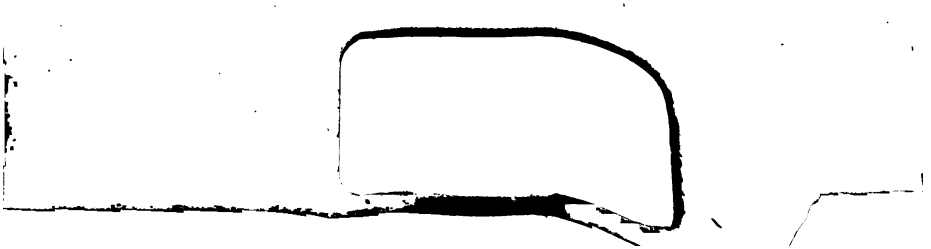
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA



D. 145.

Neue Untersuchungen

der

Lehrgegensätze

zwischen

den Katholiken und Protestanten.

Eine Vertheidigung

meiner

Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen.

Von

Dr. J. A. Möhler,

ordentl. Professor der katholischen Facultät in Tübingen.

Mit Königl. Würtembergischem Privilegium gegen den Nachdruck.

Mainz, 1834.

Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

Wien,

bei Karl Gerold.

BIBLIOTHECA CONCEPTION

LOAN STACK

BT78
M62

Vorrede.

Schriften dieser Art, die gegen persönliche Angriffe gerichtet sind, können es nicht vermeiden, sich in Erörterungen einzulassen, durch welche die Wissenschaft wenig gefördert wird. Um indeß doch auch für diese Einiges zu leisten, habe ich die angebotene Veranlassung ergriffen, manche Lehrdifferenzen von neuen Seiten zu betrachten, andere schärfer zu bestimmen, und nicht Weniges in ausführlichere Untersuchung zu nehmen, was in der Symbolik kaum berührt war; weshalb vorliegende Schrift als nützlicher Anhang zur Symbolik, besonders wegen mehrerer dogmengeschichtlicher Untersuchungen, zu betrachten sein dürfte.

In Ansehung des Tones, der in diesem Buche herrscht, gestehe ich gerne, daß er dann und wann nicht der einer wissenschaftlichen Untersuchung sei; aber er ist der collegialische — nach dem Begriffe nämlich, den Herr **Dr.** Baur davon in der Vorrede zu seiner Schrift gegen meine Symbolik angedeutet hat. Er wollte nämlich gerade mir gegenüber die Lehrgegensätze der Katholiken und Protestanten behandeln, weil ich sein Collega als Universitätslehrer wäre. Ich gebe meine Erwiderungen in einem ähnlichen Tone, wiewohl ich, die Wahrheit zu gestehen, einen ganz anderen Begriff von collegialischem Verhältniß und collegialischem Tone habe, als Herr **Dr.** Baur;

um indeß nicht gerade in Allem der Antipode meines Kritikers zu sein, glaubte ich mich wenigstens hierin ihm einigermaßen conformiren zu müssen. Vielleicht dürfte ich so am ehesten Veranlassung geben, künftig anders gegen einen Collegen, der sich wissenschaftlich ausspricht, zu schreiben.

In Einem Punct sah ich mich indeß doch genöthigt, auch hierin von Herrn **Dr. Baur** abzuweichen. Er hat nämlich die Collegialität sogar übertrieben, indem er sich ganz an die Stelle meiner Person gesetzt, und in meinem Herzen, gerade wie ich selbst, lesen zu können und zu müssen geglaubt hat, um gewisse Dinge von mir auszusagen, die einem Jeden nur sein eigenes Herz sagen kann — da sonst Niemand (unter den Menschen) Etwas davon weiß. Eine solche Herzlichkeit zu erwiedern, ist mir unmöglich; um so lieber wäre es mir gewesen, daß Collegialität und Cordialität ganz aus dem Spiele geblieben wären, und nur der ganz allgemeine Standpunct der Humanität wäre eingenommen und festgehalten worden.

Auch Herr **Dr. Marheineke** in Berlin hat ein Schriftchen gegen die Symbolik herausgegeben, und Herr **Dr. Nitzsch** in Bonn den Anfang einer Reihe von Abhandlungen gegen dieselbe bereits bekannt gemacht. Gegen diese hochgeachteten Gelehrten Erklärungen abzugeben, wäre mir besonders wichtig; indessen höre ich, daß bereits von anderen Seiten aus Antworten vorbereitet werden.

Möhler.

Inhalts-Verzeichniß.

Erstes Capitel.

Von dem Urstande des Menschen, von der Erbsünde und Freiheit.

I. Artikel.

Vertheidigung meiner Darstellung des lutherischen Begriffs von der Erbsünde.

		Seite
§. 1.	Schlimme Aussichten	1
§. 2.	Wie Herr Baur auf den ersten, für meine Ansicht angeführten, Grund antwortet	4
§. 3.	Erste Entgegnung Herrn Baur's auf meinen zweiten Grund. Ankündigung seiner zweiten	6
§. 4.	Zweite Entgegnung Herrn Baur's auf meinen zweiten Grund a) aus der Apologie	10
§. 5.	Fortsetzung. b) aus der Concordienformel	19
§. 6.	Vorstellung, die man sich von den nach luth. Lehre verlorenen substanziellen Vermögen bilden muß. Neue Beweise, daß ihr zufolge dergleichen verloren seien.	34
§. 7.	Herr Baur gibt sehr ungenauen Bericht über die Symbolik. Fortsetzung der Lehre von der Erbsünde	40
§. 8.	Rechtfertigung der in der Symbolik gegebenen Darstellung des lutherischen Begriffs von der Erbsünde durch einen kurzen Ueberblick der ganzen Geschichte der Behandlung dieser Lehre von Seiten der lutherischen Theologen	45
§. 9.	Fortsetzung	50
§. 10.	Schlußbemerkungen	55

II. Artikel.

Die katholische Lehre von der Urgerechtigkeit, Erbsünde und Freiheit, irrig beurtheilt von Herrn Baur. Würdigung seiner Kritik.

§. 11.	Ueberblick, und allgemeine Orientirung	59
	A) Gegen den katholischen Begriff der Urgerechtigkeit.	
§. 12.	Erster Einwurf des Herrn Baur	68
§. 13.	Zweiter Einwurf	70
§. 14.	Dritter Einwurf	75
	B) Gegen den katholischen Begriff von Freiheit.	
§. 15.	Schwierigkeit Herrn Baur's Vortrag zu würdigen. Werth seiner Voraussetzungen, um die Lehre von der Freiheit zu bestreiten	79
§. 16.	Warum erstens die Lehre von der Freiheit zu verwerfen sei. Beschaffenheit der Harmonie Herrn Baur's mit sich selbst	84

Seite

§. 17. Warum zweitens die Freiheit nicht existire . . . 87
§. 18. Warum drittens die Freiheit zu verwerfen sei . . 90
§. 19. Herr Baur beschließt seine Einwendungen gegen die Freiheit. Erinnerung an Dinge, die er vergessen hat 95

C) Gegen den katholischen Begriff von der Erbsünde.

§. 20. Persönliche Klage 97
§. 21. Das Concilium von Trient hat seine Aufgabe im Artikel von der Erbsünde vollkommen gelöst . . . 100
§. 22. Lehre der vortridentinischen Theologen von der Erbsünde 105
§. 23. Fortsetzung 112
§. 24. Schlußbemerkungen 118

III. Artikel.

Herrn Baur's eigene auf die Reformatoren übertragene Ansicht von der Urgerechtigkeit, dem Ursprung des Bösen, und der Erbsünde. Mein Urtheil darüber.

§. 25. Darlegung der Ansichten des Herrn Baur . . . 121

A) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's vom Bösen.

§. 26. 1) Andeutungen über das Verhältniß dieser Ansicht zur Lehre der heiligen Schrift N. T. 126
§. 27. 2) Verhältniß dieser Ansicht zu der der Reformatoren 136
§. 28. 3) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's von seinem eigenen Standpunct aus 138

B) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's von der Urgerechtigkeit.

§. 29. Sie hebt das Christenthum als Erlösungsanstalt auf 150
§. 30. Meine Verlegenheit 161

Zweites Capitel.

Von der Rechtfertigung.

§. 31. Was in der Behandlung dieser Lehre von Herrn Baur zu erwarten sei 164

A) Von den bei der Wiedergeburt thätigen Kräften.

§. 32. Merkwürdige Aeußerungen Herrn Baur's 165

B) Begriff der Rechtfertigung.

§. 33. Herr Baur bestreitet die von mir aufgestellte Behauptung, daß die Rechtfertigung nach lutherischer Vorstellung nur ein äußerliches Verhältniß zu Gott feststelle 169
§. 34. Herr Baur stellt andere Differenzen zwischen der katholischen und protestantischen Rechtfertigungslehre auf, als ich. Erste Differenz 176
§. 35. Fortsetzung 188
§. 36. Zweite Differenz, welche Herr Baur findet . . . 195

C) Ueber Vollkommenheit der Rechtfertigung und Sündelosigkeit. (Wichtigkeit der katholischen Lehre von den läßlichen Sünden).

§. 37. Dritte Differenz, die Herr Baur findet. (Er meint,

Seite

nach katholischer Lehre sei der Gerechte schlechthin sündenlos) 199

§. 38. Herr Baur sucht die katholische und protestantische Lehre miteinander auszugleichen. Vorbereitung zur näheren Erklärung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der Sündelosigkeit und Sündhaftigkeit des Gerechten 206

§. 39. Diese Ausgleichung beruht auf ganz irrigen Grundlagen. Fortsetzung über Sündelosigkeit des Gerechten 209

§. 40. Fortgesetzte Beurtheilung seiner Ausgleichungsversuche. (Innerer und wesentlicher Unterschied zwischen dem Gerechten und Ungerechten) 222

§. 41. Kurze biblische Betrachtungen über Sünde und Sündelosigkeit nach Paulus 237

§. 42. Schluß. Persönliches 242

D) Lehre vom rechtfertigenden Glauben.

§. 43. Die Begriffsbestimmung, die Herr Baur vom protestantischen Glauben gibt, ermangelt der Genauigkeit 247

§. 44. Aechter Begriff dieses Glaubens 256

§. 45. Genesis des Baur'schen Begriffs vom Glauben; Unterschied von der Genesis des ächt lutherischen Begriffs von ihm 260

§. 46. Besondere Würdigung der Behauptung Hrn. Baur's, daß durch den protestantischen Begriff des Glaubens eine Einheit des erlösenden Princips gegeben sei, die im katholischen Dogma fehle 264

§. 47. Herr Neander und Baur über den Glauben. Einiges über die Pauliniſche πίστις 269

§. 48. Berichtigungen 277

E) Von den guten Werken.

§. 49. Was die Lehre der Protestanten, gute Werke seien nicht möglich, für einen Sinn habe 279

§. 50*) Ob das Sittengesetz erfüllt werden könne? Idealität desselben 288

§. 51. Fortsetzung. Herr Baur tadelt die Sittenlehre der Jesuiten 293

§. 52. Die Opera supererogatoria 295

§. 53. Herrn Baur's Einwendungen gegen das Fegfeuer . 306

§. 54. Verschiedenes 319

Drittes Capitel.

Von den Sacramenten.

I. Artikel.

Untersuchungen über den Begriff des Opus operatum.

§. 55. Was Herr Baur darüber sagt 326

§. 56. Ursprünglicher Gegensatz dieses Begriffs. Entstehung des Ausdrucks 328

*) Von §. 50. an ist im Texte immer die Zahl der §§. um eine Einheit zu niedrig angegeben.

Seite

§. 57. Ob die Theologen des Mittelalters eine Unthätigkeit der Seele beim Empfang der Sacramente gelehrt haben. Duns Scotus besonders 334
§. 58. Von welcher Art diese Thätigkeit sei. Ursache der Verirrungen des Herrn Baur's auf diesem Gebiete. 342
§. 59. Unrichtige Referate des Herrn Baur's über die Symbolik 351

II. Artikel.

§. 60. Art der Verbindung der Gnade mit den äußeren Zeichen 354

III. Artikel.

Verschiedenes über die Buße.

§. 61. Ueber den katholischen und protestantischen Begriff des Sündenschmerzes. Wichtigkeit dieser Unterschiede 359
§. 62. Ueber das Verhältniß der Beicht zur Buße . . . 369
§. 63. Absolution im katholischen und protestantischen Sinn 374
§. 64. Ueber die Satisfactionen 376
§. 65. Vom Ablasse. Allgemeinere Mißverständnisse . . 380
§. 66. Was Auferlegung der Bußwerke und Ablaß sei, wird an einem Factum nachgewiesen. Historische Ansichten 384
§. 67. Schatz der Verdienste, über welche die Kirche verfügt, wenn sie Ablaß ertheilt. Historisches . . . 392
§. 68. Bedeutung dieses Schatzes 401

IV. Artikel.

Vom Sacrament des Altars.

§. 69. a) Als Opfer 411
§. 70. Fortsetzung. Persönliches 416
§. 71. Fortsetzung des Persönlichen. Uebergang zur Verwandlungslehre 422
§. 72. Die Brodverwandlungslehre. Veranlaßter Excurs über Amalrich von Bena 434
§. 73. Communion unter beiden Gestalten 449

Viertes Capitel.

Von der Kirche.

§. 74. Herr Baur bestreitet den von mir festgesetzten wesentlichen Unterschied der katholischen und protestantischen Kirche 450
§. 75. Herr Baur stellt Merkmale der wahren Kirche auf. Beurtheilung 459
§. 76. Welche Kriterien der Göttlichkeit die katholische Kirche für sich habe 469
§. 77. Herr Baur vindicirt dem Protestantismus Einheit der Lehre 478
§. 78. Wie es sich mit der von Herrn Baur nicht untersuchten Voraussetzung der Protestanten verhalte, daß die unsichtbare Kirche die wahre sei 486
§. 79. Verhältniß der Wahrheit der sichtbaren Kirche zur Wahrheit der unsichtbaren nach katholischer Lehre . 490
Schluß 499

Erstes Capitel.

Von dem Urstande des Menschen, von der Erbsünde und Freiheit.

I. Artikel.

Vertheidigung meiner Darstellung des lutherischen Begriffs von der Erbsünde.

§. 1.

Schlimme Aussichten.

In etwas seltsamer Reihenfolge läßt Herr Baur die hier zur Sprache kommenden Lehrstücke sich an einander anschließen; denn er eröffnet sich seine Bahn mit der Erbsünde, also mit der Untersuchung der Frage vom gefallenen Zustande des Menschen, ohne die Beschreibung jenes Zustandes, aus dem er herabgefallen, vorangehen zu lassen. Bald jedoch wird die nöthige Aufklärung über diese Anordnung des Stoffes dargeboten; es zeigt sich nämlich, daß mein ehrenwerther Gegner gar nicht geneigt ist, die den drei christlichen Confessionen des Abendlandes, so wie der orthodoxen griechischen Kirche mit allen orientalischen christlichen Secten gemeinsame Lehre vom Paradiese, von einer aller Sündhaftigkeit, allem Elende und Verderben des Menschengeschlechtes vorangegangenen, sündelosen, heiligen und gerechten Beschaffenheit desselben anzuerkennen.

Herr Baur meint also nicht, daß der Mensch aus einer schöneren, heitereren und lichteren Region des Lebens in diesen wüsten Sumpf des Bösen erst herabgefallen, sondern vielmehr, daß er von seinem ersten Stündchen an in demselben gelegen und wie sich nun von selbst versteht, daß dem Menschen auch dieser Sumpf fort und fort in alle Ewigkeit völlig unentbehrlich sei. Dem Frosch, im Kothe gezeugt und geboren, würde der Aufenthalt auf trockenem Lande ebenso beschwerlich, als allgemach todbringend werden, und der Lappe, von Kindesbeinen an an Schmutz gewöhnt, würde von der Vorstellung sich nicht trennen können, man beabsichtige ihm alle Lebensfreuden zu rauben und gar die Haut selbst mitzunehmen, wenn man sie, nach anderer Menschen Sitte, gehörig reinigen wollte. So begreiflich mir dies ist, und für so schicklich ich es halte, dieser individuellen Ansicht Herrn Baur's am passenden Orte alle Ehre dadurch zu erweisen, daß ich ihr volle Aufmerksamkeit zuwende, so kann ich doch meine Unzufriedenheit nicht darüber verbergen, daß er nicht vom verlornen Paradiese, so fabelhaft ihm auch die Sage davon klingen mag, als vom rechten Eie, angefangen hat; denn, und dieser Grund scheint in der Sache selbst zu liegen, es handelt sich hier nicht eigentlich darum, worin Herrn Baur's subjective Ansicht besteht, die uns an diesem Orte, so werthvoll sie an sich auch immer sein mag, so zu sagen, völlig gleichgültig ist; es handelt sich vielmehr um die Lehre seiner Bekenntnißgemeinschaft, deren rein objectiv zu haltenden Darstellung er wohl ein Opfer hätte bringen sollen. — Der andere Grund ist ein mehr persönlicher; hätten wir uns nämlich über die genannte alte Sage, die mir, gleich allen Katholiken, mit denen Luther,

Melanchthon und Calvin übereinstimmen, eine theure geschichtliche Wahrheit ist, sei es auch nur einige Schritte weit, vertraulich miteinander ergangen, so konnte es wohl nicht fehlen, daß das erste friedliche Zusammentreffen freundliche Erinnerungen zurückließ, und auch für die Folge, wenn unser Verkehr dann und wann etwa ein stürmisches Aussehen gewinnen wollte, leicht wieder die besten Anknüpfungspuncte darbot; so aber geschieht es, daß wir sogleich bei der ersten Begegnung hart aneinander gerathen, und ich fürchte sehr, wir werden uns kein gutes Wort mehr gönnen, bis wir — glücklicher Weise auseinandergehen, und beide müde geworden, nicht mehr sprechen können; denn wie der Anfang pflegt der Fortgang zu sein, weßwegen die Alten schon auf einen guten Empfang Alles gehalten haben.

Mit der Vertheidigung des lutherischen Begriffs von der Erbsünde gegen mich nimmt Herr Baur seinen Auslauf; denn Was ihn betrifft, verläßt er denselben später selbst, und wirft ihn ungleich weiter von sich, als es unser einem auch nur einfallen könnte. Ich werde aber nicht irren, wenn ich meine, unser Streit über die Erbsünde werde selbst einen sehr auffallenden Beweis von ihrer Existenz abgeben. Herr Baur macht mir nun zuerst (S. 16.) den Vorwurf, ich hätte in meiner Symbolik, nicht in der reinsten Stimmung des Gemüths, den lutherischen Bekenntnißschriften einen Begriff von der Erbsünde unterschoben, der nur in meiner Darstellung sinn- und verstandlos sei. In der That habe ich behauptet, die genannten Bücher lehrten, daß bei dem Falle Adams ein Theil seines geistigen Wesens abhanden gekommen sei, und von da an alle Menschen desselben entbehren, bis er durch die Wiedergeburt

zurückgegeben werde; mit andern Worten die religiös-sittliche Anlage fehle dem mit der Erbsünde geborenen und nicht in Christo erneuten Menschen. Was nun, um Dies zuerst zu erwähnen, die Stimmung betrifft, in der ich zur Untersuchung geschritten, so muß ich freilich gestehen, daß ich niemals eine sehr vortheilhafte Meinung von der Uebereinstimmung des lutherischen Lehrbegriffs mit den Grundsätzen einer erleuchteten Vernunft gehabt habe; ist ja dieselbe Meinung, unter Katholiken immer herrschend gewesen, nunmehr auch unter Protestanten nicht selten. Herr Theremin, einer der angesehensten und geistvollsten preußischen Kirchenbeamten, sagt in seiner schönen, christlichen Schrift vom Reiche Gottes, «seit ihrem Beginne bis jetzt schwanke die protestantische Kirche zwischen einem unphilosophischen Glauben und einer ungläubigen Philosophie,» und Herr Ritter, der hochverdiente Geschichtschreiber der Philosophie, will es sich nicht verbergen, «daß der Reformation der philosophische Sinn gefehlt habe.» Gleichwohl ging ich mit möglichster Unbefangenheit zu meinen Forschungen, ebensowohl entschlossen, das Gute, was ich wo immer finden würde, nicht zu verkennen, als auch das Uebele rücksichtslos aufzudecken. Doch wozu dergleichen Versicherungen, die Niemand glaubt, als Derjenige, der ohne sie ganz von selbst durch die Lesung meines Buches sich von ihrer Wahrheit überzeugte? Also ungesäumt zur Sache.

§. 2.

Wie Herr Baur auf den ersten, für meine Ansicht angeführten, Grund antwortet.

Ich habe nicht blos behauptet, sondern auch bewiesen; es wird also Alles von der Prüfung abhängen,

welcher Herr Baur meine Beweiſe unterworfen hat. Denn prüfen mußte er dieſelben doch wohl; findet er ſie leicht, ſo iſt ihm auch die Aufdeckung des Irrthums nicht ſchwer; findet er ſie gewichtig, beſiegt aber gleichwohl die Schwierigkeiten, ſo erwirbt er ſich ein deſto reichlicheres Verdienſt: er trägt dann einen Sieg über einen Andern davon, ich aber beſiege mich ſelbſt, indem ich meine Fehlgriffe eingeſtehe, und ſomit ſind wir Beide Sieger. Ich ließe mir's auch in dieſem Falle nicht leicht nehmen, daß immerhin die größeren Vortheile auf meiner Seite wären: denn Was iſt wohl mehr werth, als gegen den Irrthum die Wahrheit eintauſchen?

Worin beſtehen nun aber meine Beweiſe und wie hat Herr Baur dieſelben aufgenommen? — Einer meiner Beweiſe lautet alſo: die Bekenntnißſchriften der Lutheraner legen dem noch nicht gefallenen Menſchen das Ebenbild Gottes bei, dem gefallenen dagegen ſprechen ſie es dergeſtalt ab, daß es aus ihm vertilgt ſei; nun aber verſtehen ſie unter dem Bilde Gottes im Menſchen das Vermögen, Gott zu erkennen, ihn zu fürchten, ihm zu vertrauen und anderes Verwandte *) d. h. überhaupt die religiöſe Anlage; wenn ſie daher dem gefallenen Menſchen das Bild Gottes abſprechen **), ſo behaupten

*) Apolog. de peccat. orig. §. 7. p. 56 . . . . Inquit (scriptura) hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quodquid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, *et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia.*

**) Solid. Declar. I. de peccat. orig. §. 9. p. 614. Docetur quod peccatum originis sit *horribiles defectus*, concrea-

die Concordienformel läugne das Daseyn der Vernunft im gefallenen Menschen in jedem Sinne des Wortes; alle geistige Anlage überhaupt, oder, als hätte ich dieser Bekenntnißschrift ungefähr die Meinung beigelegt, sie traue den armen Heiden nicht einmal mehr das Vermögen zu, das A B C und das Einmaleins zu lernen! Etwas dieser Art nun für absurd ausgebend, glaubt er meiner Darstellung einen tüchtigen Hieb beigebracht zu haben. Diese Beweisführung gegen mich angedeutet zu haben, ist genug.

Der zweite Versuch, mich zu widerlegen, setzt einigen Zweifel darein, ob mit dem ersten Etwas ausgerichtet sei; denn Was sollte es auch nützen, wenn man den gefallenen Menschen buchstabiren und rechnen läßt: Religion und Religiosität läßt sich durch dergleichen Verrichtungen, so nützlich sie auch sind, nicht gewinnen, wenn die geistige Anlage dazu fehlt. Herr Baur schreitet also weiter; ehe ich ihm jedoch folge, muß ich die Bemerkung machen, daß Herr Baur in seinen positivsten Actionen gegen mich den orthodox-lutherischen Standpunct ganz und gar verläßt, und aus einer Betrachtungsweise der göttlichen Offenbarung gegen mich spricht, die nahe zu — dreißig Jahre alt ist. Die neumodischen Ansichten trägt er auf Luther, Melanchthon, und die Verfasser der Concordienformel auf eine durchaus ungeschichtliche Weise über, erklärt also ihre Aussprüche nicht aus ihnen selbst, sondern aus einer Weisheit, die ihnen durchaus fremd, ja ihrem ganzen Systeme in den tiefsten Grundlagen entgegengesetzt ist. Obwohl ich mich erst weiter unten im dritten Theil dieses Capitels ausführlich hierüber verbreiten kann, weil Herr Baur auch erst im Verlaufe seiner Kritik meiner Schrift sein System, oder vielmehr

eine seit einigen Decennien überhaupt sehr gäng und gäbe gewordene Ansicht der Religionsgeschichte entwickelt, so muß ich doch mit zwei Worten schon hier davon sprechen, weil sie sich an dieser Stelle schon leise ankündigt. Aus dem Vordersatze nämlich, daß der Mensch nicht gefallen sei, hat man den sehr folgerichtigen Schluß abgeleitet, daß er auch keiner Erhebung aus dem Falle bedürfe; das Christenthum wird hienach nicht als Erlösungs- und als Befreiungsanstalt aus einem Zustande des Verderbens und der Verkehrtheit, sondern nur als eine höhere Stufe, oder auch als die höchste Stufe in der Kette der religiösen Entwicklungen der Menschheit betrachtet. Der Christ unterscheidet sich hienach vom Heiden, wie ein Schüler, der sich bereits in den Gleichungen versucht, von einem andern, der nur erst die fünf Species erlernt hat. Von einer so beschaffenen Welt- und Religionsansicht aus operirt nun Herr Baur gegen mich; wenn daher in den symbolischen Schriften seiner Confession gesagt wird, daß der gefallene Mensch keine Kraft mehr habe, Gott zu erkennen, zu verehren und lieben, so sagt er: es werde nicht schlechthin alles religiöse Vermögen und alle religiöse Kraft damit gemeint, sondern nur die höhere durch das Christenthum erst hervorgetretene Kraft; diese nur hätte der gefallene Mensch nicht, obgleich er die religiöse Kraft an sich besitze, — er habe sie also nur als eine noch auf einer niedrigern Bildungsstufe befindliche! Hier spricht Herr Baur eine sehr kühne Ansicht von seinem Publicum aus, dessen Unkunde er für so groß hält, daß er es auf eine so leichte Weise täuschen und zum Besten haben zu können glaubt. Er geht es also an.

§. 4.

Zweite Entgegnung Herrn Baur's auf meinen zweiten Grund a) aus der Apologie.

Nachdem Herr Baur eine Stelle aus der Apologie *) nur halb angesehen hat, in der ihr Verfasser sagt, der nach der fleischlichen Natur geborne Mensch erfreue sich der religiösen Potenz nicht mehr, beruft er sich S. 20. auf einen andern Ort derselben Bekenntnißschrift, an welchem Melanchthon den Scholastikern in Masse (auf eine unverzeihliche Weise) vorwirft, daß sie die Lehre, auch der gefallene Mensch könne Gott aus eigenen Kräften vollkommen lieben, vertheidigt hätten **) und fährt

*) Es ist die Stelle apolog. II. §. 2. p. 54. Hic locus testatur nos non solum actus, sed et *potentiam, seu dona* efficiendi timorem et fiduciam erga deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. Dem blos natürlichen Menschen fehlt also die potentia, Gott zu fürchten und ihm zu vertrauen. Wessen ist denn aber diese Potenz? Ich dächte doch, es sollte eine Potenz der menschlichen Seele sein, ein Vermögen derselben, welches sie vor dem Falle befähigte, Gott zu fürchten und ihn zu verehren! Denn in einer sogleich ausführlich beizusetzenden Stelle sagt die Apologie: «Diese eigenen Kräfte» des Menschen (propriae vires) hat er durch den Fall verloren und darum ermangelt er der Potenz, Gott zu fürchten und ihm zu vertrauen. Diese potentia ist daher nichts Anderes als das natürliche Glaubensvermögen, die religiöse Anlage, um so mehr, als Melanchthon den Scholastikern gegenüber spricht, die unter den eigenen Kräften, mit denen der Mensch Gott über Alles soll lieben können, nichts Anderes als ein Vermögen des menschlichen Geistes sich gedacht haben.

**) Apolog. I. §. 5. tribuunt humanae naturae integras vires

dann S. 21. fort: «Nur alſo der Lehre von einer für ſich ſchon genügenden Vollkommenheit der menſchlichen Natur, vermöge welcher der Menſch ſchon durch ſeine natürlichen Kräfte Gott ſo lieben kann, wie er ihn lieben ſoll, wird die lutheriſche Lehre von der Erbſünde entgegengeſetzt. Folgt aber daraus, daß ein gewiſſes natürliches Vermögen des Menſchen aus irgend einer Urſache nicht mehr im Stande iſt, in dem höchſten Grade ſeiner Thätigkeit ſich zu äußern, daß es überhaupt nicht mehr vorhanden, ſogar ſubſtanziell verſchwunden ſei? Dann müßte ja, weil der Menſch mit ſeinen natürlichen Kräften die justitia originis nicht erlangen kann, hieraus auch folgen, daß ihm auch die justitia civilis zu üben nicht mehr möglich iſt, weil die justitia civilis

---

ad diligendum Deum super omnia, ad facienda praecepta Dei, quoad substantiam actuum, nec vident, se pugnantia dicere. Nam *propriis viribus* posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam originis? Quod si has tantas vires habet humana natura, ut per sese possit diligere Deum super omnia, ut confidenter affirmant scholastici, quid erit peccatum originis? Quorsum autem opus erit gratia Christi, si nos possumus fieri justi propria justitia? Quorsum opus erit spiritu sancto, si vires humanae per se possunt Deum super omnia diligere et praecepta Dei facere? — Postquam scholastici admiscuerunt doctrinae christianae philosophiam de perfectione naturae, et plus quam satis erat, libero arbitrio et actibus elicitis tribuerunt, et homines philosophica seu civili justitia, quam et nos fatemur rationi subjectam esse, et aliquo modo in potestate nostra esse, justificari coram Deo docuerunt, non potuerunt videre interiorem immunditiam naturae hominum.

und die justitia originis in dem Begriffe der justitia Eines sind, die eine wie die andere nur eine Aeußerung der vernünftigen Anlage des Menschen ist. Oder soll etwa daraus, daß die Phantasie nur bei wenigen Menschen die schöpferisch bildende Kraft des Dichters ist, der Schluß gezogen werden, daß Allen, bei welchen sich die Phantasie nicht in dieser höchsten Potenz ihrer Thätigkeit äußert, das Vermögen der Phantasie völlig abzusprechen ist?»

Ueber diese Worte habe ich 1) zu bemerken, daß Melanchthon unmöglich mit seiner Lehre, daß dem natürlichen Menschen die religiöse Potenz fehle, blos soviel sagen wolle, derselbe könne mit seinen aus dem Fall geretteten Kräften Gott nur nicht so lieben, wie er ihn lieben solle; denn die Apologie lehrt ja mit allen lutherischen Bekenntnißschriften, daß selbst der in Christo wiedergeborne Mensch Gott nicht lieben könne, wie er solle; wie sollte es demnach zugehen, daß er, wenn er dem blos natürlichen Menschen die religiöse Potenz abspricht, nur sagen wolle, er könne Gott nicht lieben, wie er solle? Gerade, weil selbst der Wiedergeborne Gott nach der Apologie nur sehr unvollkommen lieben, und nur sehr mangelhaft das Gesetz erfüllen kann, so kann sie, um einen Gegensatz zwischen dem natürlichen und wiedergebornen Menschen zu gewinnen, jenem nicht nur keine vollkommene, sondern auch keine unvollkommene Liebe Gottes zumuthen. Worin anders könnte hienach der Unterschied zwischen dem blos natürlichen und dem wiedergebornen Menschen nach der Apologie bestehen, als darin, daß, da selbst dieser Gott nur unvollkommen liebt, jener ihn gar nicht liebt? Und warum nicht? Die Apologie antwortet: «weil er die Potenz dazu nicht hat»; diese Antwort ist unbedingt, sie

ſagt nicht, er beſitzt die Potenz nicht, Gott ſo zu fürchten und ihm ſo zu vertrauen, wie er ſoll; auch ſagt ſie nicht, er erfreut ſich nur einer geſchwächten, in der Entwickelung ihrer höchſten Thätigkeit gehemmten Potenz, Gott zu lieben und zu fürchten; ſie drückt ſich abſolut aus; denn ſie ſpricht: die genannte Potenz iſt gar nicht in ihm. Wie konnte ſich daher Herr Baur die Frage erlauben: «folgt aber daraus, daß ein gewiſſes natürliches Vermögen, aus irgend einer Urſache nicht mehr im Stande iſt, in dem höchſten Grad ſeiner Thätigkeit ſich zu äußern, daß es überhaupt nicht mehr vorhanden, ſogar ſubſtanziell verſchwunden ſei?» Die Apologie ſagt mit keinem Wort, daß das genannte Vermögen ſich nur nicht in dem höchſten Grade ſeiner Thätigkeit äußere; ſie ſagt vielmehr, nicht allein die Thätigkeit, ſondern auch das Vermögen für die religiöſen Actionen mangle, mithin nicht blos, daß der natürliche Menſch keine höhere, ſondern daß er gar keine Thätigkeit, und nicht einmal blos keine Thätigkeit des religiöſen Vermögens, ſondern daß er ſelbſt kein Vermögen dieſer Art mehr habe Wenn aber gegen die Scholaſtiker geſagt wird, daß ſie unrecht thun, wenn ſie lehren, der natürliche Menſch könne Gott vollkommen lieben, wie ſoll wohl daraus folgen, daß die Apologie der Meinung ſei, als könne er Gott unvollkommen lieben? Wenn von irgend einem Menſchen ausgeſagt wird, er ſei nicht weiſe, ſo folgt mit Richten, daß er darum für halbweiſe gehalten werde, er kann auch für einen vollkommenen Thoren gelten. Uebrigens hat die Apologie die Scholaſtiker nicht genannt, deren Lehre obigen Vorwurf rechtfertigt, und Herr Baur hat das Verſäumniß nicht ergänzt.

2) Herr Baur läßt sich weiter vernehmen, daß die Urgerechtigkeit (justitia originis) und die bürgerliche oder philosophische Gerechtigkeit (justitia civilis seu philosophica) im Begriff der Gerechtigkeit Eines seien, daß mithin das Vermögen für die Gerechtigkeit selbst nicht könne durch den Fall verloren gegangen sein, da ja sonst der Mensch auch letztere nicht üben könnte, Was doch die Apologie aussage; diese Bekenntnißschrift lehre also, daß im gefallenen Zustande nur eine niedrigere Thätigkeitsäußerung eines und desselben Vermögens der Vernunft anzunehmen sei. Luther würde hierauf erwiedert haben: dies ist ein Schluß von demselben Werth wie folgender: das Schaaf, der Stier und das Roß stehen mit dem Menschen unter dem gemeinsamen Begriff eines lebendigen Wesens; also sind die Lebensäußerungen der ersteren nur unvollkommener, obgleich von derselben Art, als wie die des letzteren, und sie werden sich daher auch durch stufenweise Fortentwickelung ihrer Naturgaben zu der Vollkommenheit des Menschen erheben!

Herr Baur stellt sich, so antworte ich ihm vorläufig, durch diese Ansicht, die er den Bekenntnißschriften seiner Kirche andichtet, ausserhalb des Kreises aller drei christlichen Confessionen, am Weitesten aber entfernt er sich von seiner eigenen. Da nämlich Herr Baur die Urgerechtigkeit, welche die heilige Schrift mit allen christlichen Confessionen den Anfängen des Menschengeschlechts zuweist, umgekehrt als eine erst in aller Zukunft nur approximativ zu erreichende Vollkommenheit unserer Gattung betrachtet, hier aber noch an die gewöhnliche Vorstellung sich anbequemt und darum auch in ihrer Sprachweise so lange sich ausdrückt, bis er seine Ansicht ausführlich vorgelegt hat, so läßt er in obiger Stelle die

Apologie ſagen, daß der Menſch durch bloſe Fortentwicklung ſeiner vernünftigen Anlage ſeine Idee verwirkliche, ohne daß durch Chriſtus irgend eine neue Lebensmittheilung ſtattfinde, nicht einmal durch mitwirkende Gnade; denn würde auch nur angenommen, daß dieſe von Chriſtus mitgetheilt ſei, ſo würde damit ein Lebenselement gegeben, deſſen Wirkungen durch alle mögliche Selbſtentwickelung der Vernunft nicht gemeſſen werden könnten, ſo alſo, daß ſich das Chriſtenthum vom Heidenthum nicht blos ſtufenweiſe, ſondern weſentlich unterſchiede. Und die lutheriſche Confeſſion nimmt keine blos mitwirkende Gnade an, vielmehr, gleichwie ſie eine ſubſtanzielle Qualität aus dem Menſchen durch den Fall verſchwinden läßt, ſo gibt ſie dem Menſchen in Chriſto auch wieder eine ſolche zurück, ſo daß ſich das Leben des Gefallenen bei Weitem nicht blos gradweiſe von dem des Wiedergebornen unterſcheidet. Weiter unten wird ſich uns noch das Schauſpiel darbieten, daß Herr Baur ungefähr dieſelbe Anſicht, die er hier dem Proteſtantismus beilegt, dem Katholicismus als eine äußerſt niedrige und für das Chriſtenthum ehrenrührige zuſchieben will und dann mit gewaltigen Worten gegen jenen ſich ausſpricht.

Was nennt denn nun aber auch Melanchthon in der Apologie die bürgerliche oder philoſophiſche Gerechtigkeit? Dies hätte Herr Baur unterſuchen ſollen. Dieſe Gerechtigkeit iſt ihm nichts Weiteres als eine, aus Erwägung endlicher Beziehungen, der Ehre, der Macht, des Wohlſtandes, der Geſundheit, der Ruhe und äußeren Sicherheit, und etwa auch des Vaterlandes hervorgegangene Tugend, oder vielmehr der Schein von Tugend, da der Menſch ungeachtet derſelben innerlich zerrüttet und voll

böſer Begierden ſei, und ohne allen Hinblick auf Gott lebe und wirke. Es geht dies ſchon aus dem Schluße der angeführten Stelle hervor (non potuerunt videre interiorem immunditiam naturae hominum), noch viel mehr aber aus anderen, wo Melanchthon dergleichen Larven von Tugend eben die Tugend der menſchlichen Vernunft und Philoſophie nennt *).

Und derſelbe Melanchthon ſollte nun in der Apologie gelehrt haben, daß eine derartige Tugend, die ihm keine war, die er ſogar geradezu für Laſter erklärt, blos eine niedrigere Thätigkeitsäußerung derſelben Potenz ſei, die auf einer höhern Stufe ihrer Entwicklung die Urgerechtigkeit aus ſich hervortreibt? Dies iſt ebenſoviel, wie wenn Jemand ſagen wollte, nach Melanchthon ſei die Gottloſigkeit der erſte Anſatz zur Gottſeligkeit, der Ehebruch nur eine niedrige Stufe der Keuſchheit, der Geiz und Wucher ein geringerer Grad von Wohlthätigkeit

*) Melanchton loci theol. ed. Aug. p. 22. Vides, quam profunda sit et inperscrutabilis malitia cordis humani. Et Sophistas nostros nondum pudet, docere satisfactiones ac *philosophicas* virtutes. Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia: tamen quia in animis impuris fuerunt, immo, quod amore sui, ex philautia, oriebantur istae virtutum umbrae, non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. Tolerans fuit Socrates, sed amans gloriae, aut certe placens sibi de virtute. Fortis fuit Cato, sed amore laudis. Effundit autem ejusmodi virtutum umbras Deus in gentes, in *impios* quosvis, non aliter atque formam, opes et similia dona largitur. *Et hanc externam virtutis personam ac larvam miratur sola humana ratio* etc.

und der Meuchelmord ein, wiewohl nur noch geringer Beweis von Nächstenliebe. Der Ehebrecher solle also nur fortfahren, sich weiter zu entwickeln und — die vollkommene Keuschheit werde nicht ausbleiben, der Geiz und Wucher nur Fortschritte machen, — um bei der christlichen Milde und Barmherzigkeit anzulangen, und die Gotteslängnung alle ihre Potenzen entfalten, und geraden Wegs werde sie sich zu der reinsten Gottesverehrung emporheben! Herr Baur hat hier den Sündenfall, von dessen Idee das lutherische Dogma so durch und durch imprägnirt ist, und wodurch es bei allen Mißgriffen noch so ehrwürdig erscheint, ganz aus dem Auge verloren und daher eine demselben schlechtweg widersprechende, nicht blos nicht entsprechende Darstellung gegeben.

3) Dieselbe durchaus verfehlte Auffassung des Geistes und der Worte seiner Bekenntnißschriften gibt uns aber Herr Baur erst am Schluße der Stelle recht zu erkennen, welche ich hier beurtheile: «Oder soll etwa, sagt Herr Baur, daraus, daß die Phantasie nur bei wenigen Menschen die schöpferisch bildende Kraft des Dichters hat, der Schluß gezogen werden, daß Allen, bei welchen sich die Phantasie nicht in dieser höchsten Potenz ihrer Thätigkeit äußert, das Vermögen der Phantasie völlig abzusprechen ist?»

Der Scharfsinn ist nicht zu verkennen, mit welchem Herr Baur darthut, daß Derjenige, der nicht höchst phantasiereich sei, darum noch nicht phantaselos oder gar ohne das Vermögen der Phantasie sein; aber ich war auch (tout en étant Catholique), weit entfernt, einen so einfältigen Schluß zu machen; wohl aber muß ich Herrn Baur fragen, wie er zu dem Schluß komme,

daß dort, wo die Potenz selbst fehlen soll, eigentlich gesagt sei, diese Potenz äußere sich nur in einem niedrigeren Grad von Thätigkeit?

Uebrigens werden wir unten erfahren, daß Christus Derjenige sei, in welchem sich das religiöse Leben der Menschheit in seiner höchsten Potenz dargestellt habe (und durch welchen es dann in uns geweckt werde). So verhält sich nach Herrn Baur Orpheus zu Christus, wie eine Bänkelsängerin zu weiland Madame Catalani, oder wie Opiz zu Meister Göthe; eben darum ist ihm auch der Wiedergeborne lediglich derjenige Mensch, der durch die Entwickelung seiner eigenen Kraft nur — um eine Stufe höher, als der natürliche steht. Es ist hier noch nicht die Frage, ob diese Lehre Herrn Baur's wahr, d. h. ob sie biblisch sei, es frägt sich nur, ob sie die der Bekenntnißschriften seiner Kirche wiedergebe; Dies ist nun, wie gesagt, bei Weitem nicht der Fall; denn diesen ist Christus — der Menschgewordene Gott, der Erlöser vom Verderben, welcher dem Menschen, der ungeachtet seiner Vernunftkraft nur auf der Erde kroch, (justitia civilis, philosophica) eine Potenz mittheilte, die ihn zum Himmel erhebt, und für das Göttliche befähigt. Durch den Fall erlitt der Mensch nach der Apologie eine substanzielle Verminderung, büßte das Vermögen des Göttlichen ein, und war darum nur ein Erdgeschöpf; durch die Erhebung aus dem Fall wurde er durch Christus wieder ergänzt, und erhielt das Organ zum zweitenmal, das ihn nach oben blicken läßt. Dies ist protestantische Lehre, und keinem Menschen gestehe ich das Recht zu, dieselbe zu verunstalten; dadurch, daß sie in die Geschichte eingetreten ist, ist sie ein Gesammtgut der Menschheit und nicht irgend einer Partei, und jeder Ver-

ſuch, ſie zu entſtellen, gilt mir daher auch für eine Entweihung der Geſchichte, eines der Heiligthümer unſeres Geſchlechts, das uns zur Belehrung und Warnung, zur religiöſen und wiſſenſchaftlichen Bildung, überhaupt zu allem Dem dienen muß, wozu der Erfahrungsſchatz der großen Menſchen- und insbeſondere der Chriſten-Familie überhaupt uns aufbewahrt iſt. Aber dieſer Schatz theuer erkaufter Erfahrungen iſt ein werthloſes Ding, wenn er — unſeren Augen durch einen Schleier verborgen wird.

§. 5.

Fortſetzung. b) aus der Concordienformel.

Sofort geht Herr Baur zur Concordienformel über, indem er ſagt: «Daß aber der Verfaſſer wirklich in dieſer Weiſe ſchließt (nämlich, daß, Wer nicht ſehr phantaſiereich ſei, auch die Phantaſie als Vermögen nicht habe), wenn er den lutheriſchen Begriff der Erbſünde in die Vernichtung der vernünftigen Anlage des Menſchen ſetzt, erhellet eben ſo deutlich aus den Stellen der Concordienformel, auf welche er ſich beruft. Nicht der modus agendi, die capacitas, aptitudo, habilitas, potentia, vires überhaupt und an und für ſich werden dem gefallenen Menſchen abgeſprochen, ſondern durchaus nur, wie ja der Verfaſſer ſelbſt S. 37, 38. 1. A. S. 40. 2. A. anerkennen muß, in Beziehung auf die res spirituales et divinas.» Es kömmt hier vor Allem auf die Feſtſtellung des Begriffs der geiſtlichen und göttlichen Dinge an, wofür der modus agendi, die capacitas, die aptitudo u. ſ. w. durch den Fall verloren gegangen iſt. Ich verſtehe darunter die Anerkennung Gottes, den Glauben an ihn, die Ehrfurcht gegen ihn, und die

Liebe zu ihm schlechthin allgemein, und behaupte sonach, die Concordienformel habe das Vermögen zu diesen Acten in ihrem ganzen Umfange dem gefallenen Menschen abgesprochen.

Nach Herr Baur S. 23. 24. aber ist, wenn ich seinen Sinn kurz angeben soll, und denselben recht begreife, nur das eigenthümlich Christliche in jenen Acten unter den geistlichen und göttlichen Dingen zu verstehen, so daß also auch dem Menschen nur das Vermögen, das eigenthümlich Christliche in sich aufzunehmen und es auszuwirken fehlen soll.

Ich sagte, wenn ich Herrn Baur recht begreife; denn nach der undeutlichen Fassung seiner Worte in dieser ganzen Partie könnte man an sich auch hier daran denken, er vertheidige gegen mich den Satz: die Concordienformel lehre nicht, daß der gefallene Mensch auch den Verstand verloren habe. Er sagt nämlich: «Daß aber darunter nicht das Geistige überhaupt im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen ist, sondern das Geistige nur in dem Sinne, in welchem der durch die Vermittelung des Christenthums mitgetheilte göttliche Geist Geistiges in dem Menschen wirkt, ist sonnenklar.» Diese Sonnenklarheit haben wir zu prüfen.

1) Den Gegensatz zu den geistlichen und göttlichen Dingen bildet nirgends in der Concordienformel ein sogenanntes allgemein Religiöses, sondern die Dinge dieser Welt, als da sind die häuslichen und öffentlichen Geschäfte, die Lösung mathematischer Probleme, überhaupt Kunst und Wissenschaft, entblößt von ihrer höchsten Bedeutung und Aufgabe *).

*) Sol. Declar. I. De peccato orig. §. 10. p. 614. Post lap-

2) Schon der Ausdruck in geiſtlichen und göttlichen Dingen deutet darauf hin, daß die Concordienformel allen Glauben an Gott dem nicht Wiedergebornen abſprechen will; hieße es blos, zu den geiſtlichen Dingen (spiritualia) fehle dem gefallenen Menſchen das Vermögen, ſo könnte man mit Herrn Baur an die eigenthümlich chriſtliche Lehre denken, deren gläubiges Aufnehmen eben durch den heiligen Geiſt (spiritus) bedingt ſei; allein «göttlich» hat eine umfaſſendere Bedeutung. So wenig die Apologie ſagt, der blos natürliche Menſch erfreue ſich nur der Potenz nicht, Chriſtus und ſeine Heilsanſtalt zu erfaſſen, ſondern, er habe die Potenz nicht, an Gott zu glauben, ihn zu fürchten u. ſ. w.; ſo

---

sum homo haereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, immunditiem cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes: ita ut omnes natura tales sensus, cogitationes et mentes ab Adamo haereditaria propagatione consequamur, quae secundum summas suas vires et juxta lumen rationis naturaliter *e diametro* cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent, atque hostiliter erga Deum effectae sint: praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet. In aliis enim *externis et hujus mundi rebus, quae rationi subjectae* sunt, relictum est homini ad huc aliquid intellectus, virium et facultatum .... §. 40. p. 644. Verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat: *intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, non ut aliquid boni velit.* Sind die res externae und hujus mundi die Religion auf einer niedrigeren Stufe? So wenig beſitzt nach dieſer Stelle der Menſch eine blos unvollkommenere Religioſität, daß alle Gedanken und Kräfte des natürlichen Menſchen e diametro gegen Gott, ihm feindlich ſind!

wenig sagt auch die Concordienformel, der gefallene Mensch könne wohl glauben, daß Gott sei, daß er allmächtig, allwissend sei, daß er die Guten belohne und die Bösen bestrafe, und nach diesem Glauben sein Leben einrichten, er habe aber nur nicht den christlichen Geist, um an Christus glauben zu können; (Was auch eine Absurdität wäre, da es soviel hieße, als: er wäre vor der Annahme des Christenthums noch nicht Christ, Was sich doch wohl von selbst versteht;) sondern ganz allgemein sagt sie, Nichts, auch gar Nichts verstehe er in Betreff Gottes. Eine Stelle lautet: «wir glauben also, daß der Verstand, das Herz und der Wille des nicht wiedergebornen Menschen in den göttlichen und geistlichen Dingen durchaus Nichts verstehen, glauben, ergreifen, denken, wollen, anfangen, vollenden könne. Auch behaupten wir, daß der Mensch zum Guten, sei es ein Denken oder ein Thun desselben, durchaus verdorben und erstorben sei, so zwar, daß in der Natur des Menschen, nach dem Fall und vor der Wiedergeburt, nicht ein Fünkchen geistlicher Kräfte mehr übrig sei.» *)

Mit der bestimmtesten Allgemeinheit wird also der Verstand, das Herz, der Wille, demnach der ganze höhere Mensch so sehr aller, zu Gott hinführender,

*) Solid. Declar. II. de lib. arbitr. §. 7. p. 629. Credimus igitur, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis *prorsus nihil* intelligere, credere, amplecti . . . . possint. Et affirmamus, hominem ad bonum vel cogitandum vel faciendum *prorsus* corruptum et *mortuum* esse: ita quidem, ut in hominis natura, post lapsum et ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit.

Kräfte baar und leer gedacht, daß gar keine bezeichnenderen Worte gewählt werden können, wenn man die Vorstellung ausdrücken will, daß irgendwo auch nicht die leiseste Spur eines gottverwandten Keims zu finden sei. Es leidet demnach keinen Zweifel, daß unter den geistlichen und göttlichen Dingen der religiöse Glaube schlechthin allgemein zu verstehen sei, und daß folglich auch unter dem Vermögen zu den geistlichen und göttlichen Dingen, welches der Mensch nicht mehr besitze, die religiöse Anlage schlechthin gedacht werden müsse.

Zur Vertheidigung seiner Ansicht fährt aber Herr Baur unmittelbar nach der zuletzt aus seiner Schrift angezogenen Stelle fort: «So unrichtig ist daher die ganze Behauptung des Verfassers, daß die Concordienformel vielmehr in geradem Widerspruch mit derselben Art. II. De lib. arb. S. 657. dem Menschen im natürlichen Zustande die von dem Verfasser ihm abgesprochene, sittlich religiöse Anlage ausdrücklich beilegt, und sie blos so weit beschränkt, daß sie den Menschen durch sie allein sich noch nicht in die Sphäre erheben läßt, die ihm erst durch das Christenthum eröffnet wird: **Etsi humana ratio, seu naturalis intellectus, hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam, reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet** (dieß gehört doch wohl zu dem den Menschen vor den Thieren auszeichnenden natürlich geistigen Vermögen, und zwar dem religiös-moralischen, das der Verf., wie S. 47. 1. A. S. 49. 2. A. mit klaren Worten zu lesen ist, durch die lutherische Lehre von der Erbsünde vertilgt sein läßt!), **tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa, ut etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines** (bei solchen setzt doch gewiß die Concordienformel eine ver-

nünftige Anlage voraus) in hoc mundo evangelium de filio Dei et promissiones divinas de aeterna salute legant vel audiant, tamen ex propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse, statuere nequeant. Quin potius quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas (alſo die geiſtigen Dinge in dem zuvor angegebenen Sinne) suae rationis acumine indagent et comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt, et ea omnia pro stultitia et meris nugis et fabulis habent, priusquam a spiritu sancto illuminentur et doceantur.«

Da alſo die Concordienformel lehrt, daß die menſchliche Vernunft und der natürliche Verſtand noch ein dunkles Fünkchen von jener Notiz habe, daß Gott ſei, und noch ein Theilchen vom Geſetz beſitze, ſo ſchließt Herr Baur, daß der gefallene Menſch ſich auch nach der Concordienformel noch der religiös-ſittlichen Anlage erfreue. Hiebei hat Herr Baur nur eine Kleinigkeit überſehen; nämlich dieſe, daß in der angezogenen Stelle keineswegs geſagt wird, die menſchliche Vernunft und der natürliche Verſtand ſeien noch im Beſitz eines Fünkchens von Glauben; vielmehr wird geſagt, ſie beſitzen ein Fünkchen Notiz, daß Gott ſei. Auf dieſer Verwechſelung beruht der gegen mich geführte Beweis, der darum gar keiner iſt. Eine Notiz, eine Kunde von Gott iſt keine religiöſe Anlage; die Notiz überkömmt der Menſch durch hiſtoriſche Ueberlieferung, die er mit dem Verſtand auffaſſen, in ſein Gedächtniß niederlegen und dort aufbewahren kann, bis ſie immer mehr und mehr verſchwindet, und endlich zum bloſen Schatten von einer Notiz (notitiae scintillula) herabſinkt; um aber dieſer Notiz zu glauben wird ein höheres Ver-

mögen erfordert, als das, was die Concordienformel Vernunft und Verstand nennt; die religiöse Anlage mit einem Wort, welche sie dem gefallenen Menschen gerade auch nach dieser Stelle abspricht, eben weil sie nicht sagt, der gefallene Mensch glaube noch ein wenig an Gott, sondern nur, er habe noch eine dürftige Kunde von Gottes Dasein, d. h. er habe so Etwas davon gehört, es sei ihm ein dunkles verworrenes Gerücht zu Ohren gekommen, daß es einen Gott gebe. Man kann uns berichten, daß es Hippokentauren, Feen und Bergzwerge, daß es einen Vogel Greif, daß es Menschen mit einem Ganshalse und einem Gansschnabel gebe, wie denn in mittelalterlichen Sagenkreisen öfters solcher Menschen Erwähnung geschieht; damit ist eine Notiz von dergleichen Wesen vorhanden; aber — von dieser Notiz bis zum Glauben an ihren Inhalt ist noch ein großer Abstand. In der Symbolik habe ich übrigens die Lehre der Concordienformel, daß auch der gefallene Mensch noch eine Notiz von Gottes Dasein habe, für einen Widerspruch mit der Lehre gehalten, daß er aller geistlichen Kräfte verlustig geworden sei; allein, wie man sieht, können beide Lehren gut neben einander bestehen. —

Die historische Wahrheit des eben Gesagten verbürgt uns Melanchthon. Schon in der ersten Ausgabe seiner theologischen Oerter hatte er eine dunkle Vorstellung von der Nothwendigkeit, dem gefallenen Menschen nur eine äußerliche Kunde von Gott und seinem Gesetze einzuräumen, wenn von dem Menschen gelehrt werde, daß Gottes Bild in dem oben beschriebenen Sinne aus ihm vertilgt sei*).

*) Melancht. loc. theol. p. 67. Vides enim praeter naturalem legem, quae impressa est mentibus humanis, *ut opi-*

Der innere Zuſammenhang zwiſchen dem Einen und dem Anderen kam aber erſt allmählig zum vollen Bewußtſein, welches die Concordienformel ausſprach. Denn fürwahr: das zuſammenhangsloſeſte Gerede von der Welt wäre es geweſen, einerſeits zu lehren, der Menſch könne gar Nichts von den göttlichen Dingen glauben, und andererſeits ihm doch auch wieder mehr als die äußerlichſte Notiz von denſelben zuzutrauen; einerſeits zu lehren, der gefallene Menſch beſitze das Bild Gottes nicht mehr, welches als das Vermögen an Gott zu glauben ſchlechthin beſchrieben wurde, und ihn dann doch glauben zu laſſen.

Hierauf ſpricht die Concordienformel von ſehr ſcharfſinnigen und gelehrten Männern (ingeniosissimi et doctissimi homines), und Herr Baur bemerkt dazu: «bei ſolchen ſetzt doch gewiß die Concordienformel eine vernünftige Anlage voraus.»

Hier hat meine Geduld eine ſchwere Probe zu beſtehen; denn der Unfug, der mit den Worten und dem Sinne meiner Symbolik getrieben wird, wiederholt ſich zu oft.

---

nor, etiam leges latas esse a Deo Adamo, ne delibaret poma arboris scientiae boni ac mali: Caino, ne irasceretur fratri suo, et eidem, peccaturum, qui se occideret. In hunc modum legis naturae cognitionem instaurabat, praedicatione continua spiritus Dei, quae jam obscurabatur excaecatis peccato mentibus humanis, *ita ut mihi paene libeat* vocare legem naturae non aliquod congenitum judicium, seu insitum et insculptum natura mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas subinde posteritati. Ut de creatione rerum, de colendo deo, docuit posteros Adam: sic Cainum monuit, ne fratrem occideret.

Um mich ſolcher Ungebührlichkeit ein- für allemal zu entledigen, muß ich es mir ſchon gefallen laſſen, eine Stelle aus derſelben wörtlich hieher zu ſetzen, um es ſo klar als möglich werden zu laſſen, mit welchem Rechte Herr Baur obige Bemerkung machen konnte. In meiner Schrift aber heißt es 1. A. S. 30. 2. A. S. 40. alſo: «Mit einem Worte, das Erkenntniß- und Willensvermögen, inſofern ſich daſſelbe auf die göttlichen Dinge bezieht, wird dem blos natürlichen, nur aus Adam gebornen Menſchen abgeſprochen, oder wenn wir wollen, die vernünftige Anlage. Die Wahrheit dieſer Auffaſſung der lutheriſchen Lehre von der Erbſünde wird durch die Erklärung der Concordienformel, daß ſie nicht gemeint ſei, den gefallenen Menſchen für ein unvernünftiges Geſchöpf zu halten, keineswegs aufgehoben, vielmehr beſtätigt; denn ſie weist ausdrücklich jenem Vermögen des menſchlichen Geiſtes, welches ſie Vernunft nennt, blos die endliche Welt als Wirkungskreis an, und legt auch dadurch unverkennbar zu Tage, daß nach ihrer Meinung, der von Gott verſtoßene Adam und alle — ſeine Söhne, inwiefern ſie dieſes nur ſind, keine geiſtige Anlage mehr für Gott und ſein Reich bewahrt haben.» Nun frage ich: iſt denn Scharfſinn und Gelehrſamkeit ein Beweis frommen Sinnes und eine Aeußerung der religiöſen Kräfte des Menſchen? Was ſoll alſo die Berufung auf Scharfſinn und Gelehrſamkeit, welche die Concordienformel auch Unwiedergebornen zuerkennt, an dieſem Orte, wo es ſich darum handelt, ob ſie eine religiöſe Anlage in demſelben vorausſetze? Es iſt gerade, wie wenn ein gerichtlicher Sachwalter ſeinen des Mordes beſchuldigten Clienten damit vertheidigen wollte, daß er in ſeiner Rede beſtändig

wiederholte, derselbe habe nie einen Diebstahl begangen, und es sei ihm in seinem Leben nicht eingefallen, die Verfassung umzustoßen und eine Revolution anzufangen. Der Richter würde wohl bald dem klugen Advokaten mit den Worten in die Rede fallen: er solle bei der Sache bleiben, und wenn er nichts Besseres wisse, lieber seine nutzlose Vertheidigung aufgeben.

Nun, Was weiß denn Herr Baur nach dieser Zwischenrede sofort Besseres? Er bringt zum Schutz seiner Clientin, der Concordienformel, vor, dieselbe sage von den eben erwähnten höchst scharfsinnigen und ganz gelehrten Männern aus, wenn sie das Evangelium vom Sohne Gottes lesen und hören, so können sie es mit ihren eigenen Kräften doch nicht glauben, ja jemehr sie mit der Spitze ihrer Vernunft darüber nachdächten, desto mehr hielten sie diese geistlichen Dinge für Fabel und Thorheit, bevor sie vom heiligen Geiste erleuchtet würden. Daraus leitet Herr Baur für seine Ansicht den Gewinn ab: es sei also klar, Was man sich unter den geistlichen Dingen zu denken habe: das eigenthümlich Christliche; nur für dieses also wolle die Concordienformel dem natürlichen Menschen das Vermögen absprechen. Wir wollen sehen. Die Verwerfung des allgemeinen Glaubensvermögens dient der Concordienformel hier als Basis, worauf sie die Lösung ihrer eigentlichen Aufgabe stützt; nämlich gegen die Synergisten die ächt lutherische Ansicht festzustellen, daß der fleischliche Mensch nur durch den heiligen Geist des Glaubens an Christus fähig sei; denn abgesehen von den bisher schon behandelten Stellen, gibt sie noch an mehreren Orten, namentlich in dem Satze: «die Erbsünde sei der Mangel aller geistlichen auf Gott

bezüglichen Kräfte *), dem Ausdruck «geiſtliche Kräfte» eine ſchlechthin allumfaſſende Ausdehnung, ſo daß alſo gar nicht allein an das eigenthümlich Chriſtliche gedacht werden darf. Hienach iſt der Sinn obiger Stelle im Zuſammenhang der: weil der Menſch ſchon von Gott überhaupt nur eine äußerliche Notiz, keinen Glauben an ihn hat, ſo kann er um ſo weniger, ſelbſt in der reichſten Entwickelung ſeiner Naturkräfte (ingeniosissimi et doctissimi homines) an die Notiz glauben, die ihm von Chriſtus zugebracht wird (durch das evangelium legere et audire) ohne ſeine Reſtauration durch den heiligen Geiſt. Gerade darauf alſo, daß dem gefallenen Menſchen der Glaube an die göttlichen Dinge unmöglich ſei, gründet die Concordienformel den Satz, daß in ihm der Glaube an die geiſtlichen Dinge allein durch den heiligen Geiſt gewirkt werde **). Nähme ſie an, daß der Menſch durch ſeine Naturkräfte überhaupt irgend

*) Sol. Declar. I. §. 10. p. 614. Horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus *ad Deum* pertinentibus. —

**) Die ſächſiſche Confutationsſchrift v. J. 1559. ſagt dies ſehr klar: «affirmant illi (Synergistae, oder die philoſophiſch-theologiſchen Synergiſten, wie ſich Flacius gewöhnlich ausdrückte) hominem lapsu adae vitiatum, et de suo statu et integritate miserabiliter quidem dejectum esse, ita ut natura ad peccatum pronus et proclivis sit; *sed tamen vires humanas non ita prostratas, extinctas et deletas esse*, quin gratiae Dei excitanti et adjuvanti libere conversione hominis cooperari possit. Hinc acceptionem et rejectionem gratiae in libero hominis arbitrio collocant, et mentem ac voluntatem hominis synergon, seu causam cum verbo et Spiritu Sancto cooperantem statuunt nostrae conversionis.

eine Anerkenntniß Gottes und ſeines Waltens erreichen könne, ſo würde ſie hierin ein Anknüpfungsmoment für die Lehren des Evangeliums gefunden haben, und ſie hätte es nicht vermeiden können, ein Mitwirken des Menſchen mit Gott gelten zu laſſen, aber eben Das verwarf ſie gegen die Synergiſten. Darin beſteht ein charakteriſtiſcher Zug der Concordienformel, daß ſie außerhalb der Mittheilungen, die dem Menſchen durch Chriſtus wurden, gar nichts entfernt Gottverwandtes im Menſchen anerkennt: wo Gott in Chriſto nicht wirkt, findet ſie nur ein Thier, ein irdiſche Dinge berechnendes und erwägendes Vieh, ja in ihren Ausdrücken noch weniger — denn, ſagt ſie: «bevor der Menſch durch den heiligen Geiſt erleuchtet wird, kann er aus ſich und ſeinen eigenen natürlichen Kräften in den geiſtlichen Dingen Nichts anfangen, wirken oder mitwirken: nicht mehr als ein Stein, ein Baumſtumpf oder eine Erdſcholle.» *). Hiemit erklärt die Concordienformel: ſo erloſchen in einem Stein, einem ausgedörrten Holz oder einem Klumpen Lehm das Leben iſt, ſo wenig religiöſes Leben iſt in dem gefallenen Menſchen und darum kann er nicht mitwirken, wenn es ſich um Aufnahme des Evangeliums handelt. Der chriſtliche Geiſt findet nicht die mindeſte Spur frommer Kräfte vor, die er erwecken, die er erregen, an die er ſich anſchließen könnte: Alles iſt todt, Alles muß daher die göttliche Kraft erſt neu erſchaffen.

*) Solid. Declar. II. de lib. arbitr. §. 21. Antequam homo per spiritum sanctum illuminatur . . . ex sese et propriis naturalibus suis viribus, in rebus spiritualibus nihil inchoare, operari, aut cooperari potest: non plus quam lapis, truncus aut limus.

Wie sollte es doch auch zugehen, daß die Concordienformel den gefallenen Menschen in Bezug auf die Mitwirkung mit Gott mit einem Stein und einem Erdklumpen vergliche, wenn sie ihm gleichwohl noch den allgemeinen Glauben an Gott ließe?

Hier ist überhaupt die Sitte Herrn Baur's, die symbolischen Bücher seiner Kirche nicht aus ihrer Zeit und aus ihnen selbst zu erklären, sehr sichtbar. Hätte er den höchst wichtigen Umstand seiner Aufmerksamkeit empfohlen, daß die Concordienformel mit diesen Bestimmungen der Ansicht des Victorin Strigel, sowie der synergistischen Schule Melanchthons überhaupt entgegenwirkt, so würde er unmöglich so großen Mißgriffen verfallen sein. Er würde es alsdann für nöthig erachtet haben, sich den Gegensatz der heterodoxen Lehre zur orthodoxen recht klar zu machen, und sich die Frage zu stellen: wäre, wenn die orthodoxen Lutheraner meiner Ansicht beipflichteten, überhaupt noch ein Gegensatz zwischen ihnen und den Synergisten möglich gewesen? und wie müßte dieser Gegensatz ausgedrückt werden? Sofort hätte sich ihm die Ueberzeugung dargeboten, daß Jene gar keine Ursache gehabt hätten, mit Diesen unzufrieden zu sein. Ja selbst Victorin Strigel steht der Concordienformel um sehr Vieles näher als Herr Baur. Er bestimmte den Begriff des göttlichen Ebenbildes wie die katholischen Theologen, indem er dasselbe in die Seele des Menschen, in seine vernünftige Anlage setzte. Nun behauptet er, es seien nach dem Falle «die äußersten Züge» (extrema lineamenta) von diesem Bilde geblieben, weil der Mensch nothwendig vernünftig sei. Diese Behauptung wurde für irrig erklärt, da durch den Fall auch diese dürftigen Endpuncte des göttlichen

Ebenbildes verloren seien. Aber selbst Victorin Strigel wagte nie zu lehren, daß diese, nach ihm noch übrig gebliebenen, verwischten Züge vom Ebenbilde Gottes für sich allein in irgend eine bemerkenswerthe Thätigkeit übergehen und Das erzeugen könnten, was man später den allgemeinen religiösen Glauben nannte, so daß selbst er, der nach der Concordienformel die Verwüstungen der Erbsünde nicht arg genug auffaßte, Herrn Baur's Ansicht müßte verworfen haben. In dieser Weise die Bestimmungen der Concordienformel ächt historisch nicht apriorisch erklärend, würde Herr Baur so starke Verstöße glücklich vermieden haben.

Der letzte aus der Concordienformel gegen mich geführte Beweis besteht darin, daß mich Herr Baur noch in einen Widerspruch mit mir selber zu verwickeln sucht, indem er S. 25 sagt, ich spreche selber mit Berufung auf dieselbe von noch zurückgebliebenen höheren Seelenkräften im gefallenen Menschen, wie denn Dies möglich sei, wenn sie zu Grunde gegangen? «Sind, wie Sol. Decl. gesagt wird, **omnes vires inprimis vero superiores et principales animae facultates (mens, intellectus, cor, voluntas)** nur verdorben, wenn auch noch so sehr, so müssen sie doch noch vorhanden sein, und der Verfasser hätte daher wenigstens, wenn seine Behauptung als eine gegründete erscheinen soll, erklären sollen, wie er zugestehen kann, daß hier gleichwohl noch von höhern Seelenvermögen die Rede ist.» Als wären, wenn die sittlich-religiösen Kräfte auch vertilgt waren, nicht noch unter den zurückgebliebenen einige die höhern und höchsten, im Gegensatz von den anderen noch niedrigeren! Warum sich aber doch Herr Baur genirt hat, die ganze Stelle zu citiren! Ich werde sein Versäumniß nachholen,

wodurch ſich alle Zweifel verlieren. Die Concordienformel ſagt*): «Ueber Dies wird behauptet, daß die Erbſünde nicht nur der ſchon beſchriebene gräuliche Mangel aller guten Kräfte in den geiſtlichen auf Gott bezüglichen Dingen ſei, ſondern auch, daß an die Stelle des verlorenen Bildes Gottes nachgefolgt ſei, die innerlichſte, bösartigſte, tiefgehendſte, einem Abgrund ähnliche, unerforſchliche und unausſprechliche Verderbniß der ganzen Natur und aller Kräfte, beſonders aber der höheren und herrſchenden Kräfte der Seele, und daß dieſe Verderbniß ganz ſich im Verſtand, Herzen und Willen des Menſchen befeſtigt hat. So ererbt alſo der Menſch nach dem Fall von ſeinen Eltern eine angezeugte böſe Kraft, Unreinheit des Herzens, böſe Begierden und Neigungen.» Wenn Herr Baur nun dabei bleiben wollte, daß der zurückgebliebene Verſtand, Wille, und das Herz an ſich die höchſten Kräfte des Menſchen wären, ſo übrigte ihm Nichts, als die Annahme, daß gar keine religiös-moraliſchen Kräfte zur Subſtanz des Menſchen je gehört haben!

---

*) Solid. Declar. I. §. 10. p. 614. Praeterea affirmatur: «quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit talis qualem diximus, *horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus*, sed quod etiam in locum imaginis Dei amissae successerit intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, inprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, quae infixa sit penitus intellectui, cordi et voluntati etc.»

§. 6.

Vorstellung, die man sich von den nach luth. Lehre verlorenen substanziellen Vermögen bilden muß. Neue Beweise, daß ihr zufolge dergleichen verloren seien.

Uebrigens hat man sich von den verlorenen religiös-moralischen Kräften wohl nicht die Vorstellung zu bilden, daß sie neben dem Verstande (intellectus, ratio), dem Willen und dem Herzen, also denselben coordinirt gewesen wären; sie waren vielmehr wohl nach der Meinung der Reformatoren und der Verfasser der Concordienformel ein zur Substanz des Menschen gehöriges, allen jenen Vermögen übergeordnetes und sie umfassendes Vermögen; so daß es sowohl Verstand, als Willen und Herz, jedoch alles Dies in höherer Ordnung war.

Als intelligentes Princip war es die Gott erkennende Vernunft; als Begehrungsvermögen der Gottes Gesetz umfassende Willen; als Herz der Sitz himmlischer Neigungen und Gefühle — kurz: es war, dieser Vorstellung gemäß, die höchste und feinste, gottverwandte Substanz des menschlichen Geistes, deren Verlust ihn selbst zu einer bloßen Weltkraft herabsinken ließ: es war das anerschaffene zur Natur gehörige Organ für Gott im Menschen, nach dessen Verlust er nur noch Organe für die endliche Welt hatte. Daher konnte von der Concordienformel in einer schon angeführten Stelle gesagt werden: «Es ist freilich wahr, daß der Mensch auch vor seiner Bekehrung eine vernünftige Creatur ist, welche Verstand und Willen hat; aber keinen Verstand in den göttlichen Dingen, und keinen Willen, um etwas Gesundes und Gutes zu wollen;» so daß eben der höhere Verstand und Wille fehlen. Daher bedient sie sich an

ſo vielen Orten des Ausdrucks « Kräfte » (vires, facultates) in gleicher Weiſe zur Bezeichnung der zurückgebliebenen, als der verlorenen Vermögen, um dadurch recht das Subſtanzielle der letzteren anzuzeigen. Ganz entſchieden aber iſt die Angabe Herrn Baur's zurückzuweiſen, welcher S. 21. zu verſtehen gibt, daß nach den ſymboliſchen Büchern der Lutheraner dieſe höchſten Kräfte nur durch die Sünde in ihrem thätigen Hervortreten gehemmt ſeien; vielmehr verleihen ſie der Sünde ein jene Kräfte ausätzendes Gift. Daraus aber, daß es uns ſchlechthin unmöglich erſcheinen muß, daß die Seele durch den Sündenfall eine ſubſtanzielle Verminderung erlitten habe und dem Thiere gleich geworden ſei, folgt nicht, daß auch die Reformatoren und ihre Schüler es für unmöglich gehalten, und darum nicht gelehrt haben. In dieſer Unmöglichkeit liegt jedoch einer von den Gründen, warum Calixtus, der philoſophiſche Denker, Hornejus und Andere ſich wieder zum katholiſch-theologiſchen Satze zurückbequemt haben, daß Adam nur eines ſeiner Natur, ſeiner natürlichen Subſtanz zugegebenen göttlichen Prinzipes, aber keiner ſubſtanziellen Kräfte verluſtig geworden ſei. Uebrigens würde ſich nach dieſer Darſtellung nicht bequem ſagen laſſen, der Menſch habe durch den Fall ein Glied ſeines geiſtigen Organismus verloren, da die Gliederung nach wie vor geblieben wäre; es müßte vielmehr beſſer geſagt werden, die höchſten ſubſtanziellen Kräfte ſeines ganzen geiſtigen Organismus habe er eingebüßt, jene Kräfte, denen die religiös-moraliſchen Functionen anvertraut waren.

Ich habe mich wohl beſonnen, ich habe eine allſeitige Vergleichung und oft eine lange Forſchung über einzele Ausdrücke der ſymboliſchen Bücher der Lutheraner ein-

treten lassen, ehe ich in der Symbolik den Satz aussprach, daß sie die Lehre vom Verluste des religiös-moralischen Vermögens aufstellten. Ueber die Worte, die mich lange hinhielten, ehe ich nur ihre Bedeutung kannte, und dieselbe durch den Sprachgebrauch mir sicher gestellt hatte, über Worte, hinsichtlich deren ich bei älteren, neueren und neuesten protestantischen Schriftstellern gar Nichts finden konnte, ging auch Herr Baur, wie über Kleinigkeiten, hinweg. Ein solches Wort ist aptitudo, welche nach der Concordienformel dem gefallenen Menschen in den geistlichen und göttlichen Dingen fehlen soll.

In der Symbolik schon habe ich dasselbe aus Thomas von Aquin und Calvin erläutert; ich füge jetzt zu noch umfassenderer Begründung Folgendes bei. — Der wissenschaftliche Sprachgebrauch nannte z. B. die Eigenschaft Gottes (perfectio), vermöge welcher er unsere Seligkeit will, aptitudinem beatificandi, und setzt diese Eigenschaft Gottes ihrer Thätigkeitsäußerung (actus), durch welche er wirklich die Seligkeit Diesem oder Jenem gibt, entgegen. In der Stelle des Duns Scotus, die ich im Auge habe, wird aber noch ausdrücklich gesagt, daß aptitudo nicht eine Eigenschaft überhaupt, z. B. auch eine blos erworbene, überhaupt zufällige, bezeichne, sondern daß in ihr immer die Natur, in welcher die Eigenschaft sei, mitbegriffen werde*).

*) Joh. Duns Scot. in lib. III. Sentent. d. 27. q. 1. Edit. Venet. 1597. p. 103. Quaerō quid est esse beatificum, aut respectus aptitudinalis, quo natus est beatificare (πέφυκε, aus der Uebersetzung des Aristoteles ins mittelalterliche Latein übergegangen, gleich: seiner Natur nach so

— An einem andern Orte nennt er die Eigenschaft des Steines, vermöge welcher er immer erdwärts fällt, eine aptitudinem desselben; er habe sie aber deßhalb, weil er schwer sei, und sei schwer, weil das Element der Erde in ihm herrsche *).

Hieraus ergibt sich, daß aptitudo eine solche Beschaffenheit eines Dings bezeichnet, welche mit dem Wesen desselben so sehr zusammenhängt, daß, wo sie hinweggenommen werden sollte, das Ding selbst etwas Substanzielles verliert und etwas wesentlich Anderes wird, als es zuvor war. Nehmen wir vom Steine seine Eigenschaft zu fallen, so nehmen wir ihm sein Princip der Schwere, d. h. er ist etwas ganz Anderes. Wenn also die Concordienformel dem gefallenen Menschen die aptitudinem der geistlichen Dinge abspricht, so sagt sie,

---

beschaffen) aut actualis, quo actu beatificat. Si primo modo, aptitudo non est ratio terminandi actum perfectum perfecte, nisi ratione naturae, cujus est talis aptitudo, *sicut nec universaliter aptitudo est perfectio, sed necessario complicat secum naturam, cui inest.*

*) Joh. Duns Scot. quaest. quodl. q. 4. p. 12. (Anhang in derselben Ausgabe) Responsiones per aptitudinem videntur minus esse efficaces, nisi detur per quod sit illa aptitudo, alioquin facile esset solvere omnia dicendo, hoc sic est, quia talis aptitudo est. Non sufficit hoc, si enim quaeratur, quare lapis descendit, non sufficit respondere, quia aptus natus est; nisi assignetur, quae est ratio aptitudinis, quia scilicet gravis, et hoc quia sic mixtum est, quia scilicet in eo dominatur terra, quod est elementum grave: et terra gravis: quia talis secundum aliquam qualitatem priorem: vel quia talis secundum quidditatem specificam.

er habe das substanzielle Vermögen des Glaubens an Gott nicht mehr.

Bei Alexander von Hales wird die auf die vernünftige Natur des Menschen, im Gegensatz von einer unvernünftigen, gegründete absolute Möglichkeit, von einem von außen einwirkenden Gegenstand gewisse Eindrücke zu empfangen, aptitudo genannt*); es bedeutet demnach auch hier Vermögen, natürliche Fähigkeit, Empfänglichkeit, aber absolut genommen. Es bietet sich uns also abermals dasselbe Ergebniß dar, daß, wenn der natürliche Mensch keine aptitudo für die geistlichen und göttlichen Dinge haben soll, Dies nichts Anderes sagen könne, als: es fehle ihm das natürliche Vermögen dazu, er habe schlechthin keine Receptivität dafür. Ich finde nun in dieser Beziehung nur noch die Bemerkung nöthig, daß die Formel, durch die Erbsünde sei diese aptitudo verschwunden, in ihrer ganzen Strenge deßhalb zu nehmen sei, weil dieselbe schon im Mittelalter gerade auch in dem Artikel von der

*) Alex. Halens. Summ. theol. B. IV. Q. 11. Edit. Venet. 1575. p. 210. b. Er beschäftigt sich mit der ihm sehr wichtigen Untersuchung über die absoluten Erfordernisse, um den Leib des Herrn zu genießen (de conditionibus manducandi Eucharistiam absolute). Genießt eine Maus als creatura irrationabilis den Leib des Herrn? Nein. Ein Ungläubiger? Er genießt blos die Gestalten; jedoch ist die possibilitas seu aptitudo attingendi, quod subest vorhanden, weil er creatura rationalis ist. Ein Gläubiger ohne Liebe? Dieser vereinigt sich etwa nebst dem noch durch seine Erkenntnißkraft mit Christus. — Ein Gläubiger mit Liebe? Dieser communicirt wahrhaft, und es findet eine Lebensvereinigung mit Christus statt.

Erbsünde in der theologischen Sprache üblich war; freilich in der Art, daß die katholischen Gelehrten einschärften, die aptitudo zu allem Guten bleibe auch im Gefallenen. Die besprochene Formel ist also im bestimmtesten Gegensatz zur katholischen Lehre zu nehmen *).

Auch sagt die Concordienformel, dem gefallenen Menschen fehle der modus agendi in den geistlichen und göttlichen Dingen. Der modus agendi verhält sich wohl zur aptitudo, wie die Form zum Inhalte; wie z. B. die Beschaffenheit unseres Geistes, durch die wir Begriffe und Urtheile bilden können, zum Stoffe, welchen der Geist darreicht, um aus ihm wirkliche Begriffe und Urtheile zu bilden. Will hienach die Concordienformel dem gefallenen Menschen das Eine und das Andere nicht zukommen lassen, so sagt sie nicht weniger, als soviel: es sind in ihm nicht nur keine gottverwandten, durch ihren eigenen Zug zu Gott hinstrebenden Vermögen vorhanden, sondern auch nicht einmal die geistigen Werkzeuge, wodurch dergleichen religiöse Regungen gefaßt und zum Selbstbewußtsein gebracht werden könnten. Alles Dessen ermangelt der gefallene Mensch. Beide Begriffe zusammen umfaßt der Ausdruck, der gefallene Mensch habe keine Fähigkeit (capacitatem) mehr für die göttlichen Dinge, d. h. alle Bedingungen von Seite des menschlichen Geistes, Gott zu erkennen und zu lieben,

*) Bonav. ad. Sent. l. II. Dist. 30. art. 2. q. 1. Sicut actuale peccatum non dicit omnimodam privationem, eo quod non tantum aversionem, immo etiam quandam conversionem (inordinatam ad bonum commutabile): non etiam dicit *omnimodam boni privationem, immo relinquit aptitudinem . . . sic etiam in originali suo modo intelligendum est.*

Begriff derselben steigerte, « ab altera parte contra Manichaeorum errores probe munire. » (Sol. Decl. I. De pecc. orig. S. 643.) Es ist daher eine große Ungenauigkeit, durch welche der in der Vorrede ausgesprochene Zweck des Verfassers, den mit den Lehrverschiedenheiten der beiden Confessionen, wie S. V. geklagt wird, oft so unbekannten Mitgliedern seiner Kirche durch seine Symbolik zu einer gründlichen Kenntniß derselben Anleitung zu geben, nicht erreicht werden kann, wenn, ohne zwischen der verworfenen Privatmeinung des Flacius und der ihr entgegengesetzten öffentlich aufgestellten Lehre genauer zu unterscheiden, das Verhältniß beider S. 43. 1. A. S. 45. 2. A. nur mit der zweideutigen Wendung berührt wird: nachdem die Verwirrung den höchsten Grad erreicht hatte, habe nothwendig wieder eine rückgängige Bewegung stattgefunden. »

Damit vergleiche man nun meine Worte; sie sind S. 43 — 44. 1. A. S. 45. 2. A. folgende: « Endlich trat Mathias Flacius auf und behauptete geradezu, die Erbsünde sei die Substanz des gefallenen Menschen. Nachdem nun die Verwirrung den höchsten Grad erreicht hatte, fand nothwendig wieder eine rückgängige Bewegung statt; der blos negative und privative Charakter des Bösen wurde aufs neue begriffen, und man näherte sich wieder mehr der katholischen Betrachtungsweise. » Die mit gesperrter Schrift ausgezeichneten Worte hat Herr Baur nicht aufzunehmen für gut befunden. S. 44. 1. A. S. 46. 2. A. sagte ich aber ferner: « Luther streifte unläugbar an dem manichäischen Gebiete an, wenn er nicht schon wirklich die Grenze überschritt, und es ist auf das Dankbarste

anzuerkennen, daß ſich ſeine Schüler mit ſo vielem Nachdrucke dem Eindringen ſo großer Verirrungen entgegenſetzten.» Auch dieſe Stelle hat Herr Baur nicht berückſichtigen zu dürfen geglaubt. So bin ich nun freilich ungemein leicht zu widerlegen: Oben hat es Herr Baur ſo angegangen, daß er durch Weglaſſung der ihm mißfälligen Stellen in der Concordienformel die Lehre derſelben bis ins Unkenntliche herabſtimmte; hier, daß er durch Weglaſſung der nothwendigſten Stellen der Symbolik meine Angaben bis zur verzerrteſten Caricatur hinauf ſtimmt, und dann mir vorwirft, in unreiner Stimmung des Gemüths ſei ich zur Arbeit geſchritten!

Ich beklage übrigens meine Zeit, die ich auf die Berichtigung ſolcher Dinge verwenden muß; in der That iſt Herr Baur und, wie ich dafür halte, bin auch ich zu Beſſerem da, als daß er ſich die troſtloſe Mühe geben ſollte, mir Anſichten aufzubürden, die mir völlig fremd ſind, und als daß ich zum zweitenmal ſagen müßte, Was einmal geſagt und bewieſen hinreichend iſt.

Aus dem Eingang der zuletzt angezogenen Stelle ergibt ſich übrigens, ob ich auch nur Luthern unbedingt die manichäiſche Vorſtellung vom Böſen in der Menſchenwelt zugetheilt habe. In dem unmittelbar an die erwähnte Stelle ſich Anſchließenden S. 45. 1. A. S. 47. 2. A. wird aber noch dazu ausdrücklich vorgetragen, daß die mehr genannte Anſicht vom Böſen mit anderen Lehren Luthers in geradem Widerſpruch ſtehe!

Was übrigens die Gründe betrifft, die mich beſtimmt haben, Luthern eine an den Manichäismus angrenzende Vorſtellung vom Böſen zu geben, ſo glaubte Herr Baur auch ſie nur theilweiſe berühren zu ſollen. Daß ich Stel-

len beigebracht habe, worin Luther den Zeugungsſamen verdammlich, (damnabile) und den Foetus im Mutterleibe Sünde (peccatum) nannte, iſt übergangen. Noch hätte ich vieles Andere anführen können. Die alten lutheriſchen Theologen waren hierin oft viel billiger, und entfernten doch wenigſtens nicht die Stellen von ihren Augen, die ihnen unbequem waren *).

Ich machte hierauf aufmerkſam, um noch den Gegenſatz zur Kenntniß zu bringen, in welchen ſich Luther durch ſolche Anſichten mit den katholiſchen Theologen ſtellte, und zu zeigen, wie er nicht aus etwaiger Unüberlegtheit ſeiner Ausdrücke, ſondern im bewußten Widerſpruche gegen vorhandene Lehren ſich alſo äußert, und darum, wenn man ſeine Anſichten kennen lehren will, Nachdruck darauf zu legen iſt.

Anſelm von Canterbury nämlich ſagte, der Erzeugungsſamen ſei nicht mehr böſe, als **) der Speichel,

*) Bei Quenſtedt theologia didactico-polemica. Wittenb. 1669. P. II. p. 134—135 findet man mehrere Ausdrücke der Art geſammelt und, ſo gut es ſich thun ließ, entſchuldigt. Sie ſind: «naturam hominis esse peccare, hominis essentiam esse peccatum, hominis naturam post lapsum esse mutatam, peccatum originis esse id ipsum quod nascitur ex patre et matre; hominem esse ipsum peccatum .... Verba Lutheri, quae maxime urgent adversarii tomo I. Jenens. fol. 29. ubi inquit, daß der Menſch, wie er von Vater und Mutter geboren iſt, mit ſeiner ganzen Natur und Weſen ſei nicht allein Sünder, ſondern auch die Sünde ſelbſten.» Es ſind ganz unſtatthafte Erklärungen, wenn man ſagt, Luther habe dergleichen Ausdrücke nicht in ihrem eigentlichen Sinne genommen.

**) Anselm. de conceptu Virgin. c. 7. Die Worte werden weiter unten angeführt werden.

den der Menſch auswerfe, oder das Blut, das er durch Oeffnung der Adern verliere, und viele andere Theologen des Mittelalters wiederholten, Was er geſprochen hatte. Hiegegen erklärte ſich Luther, und gab eben dadurch allerdings zu verſtehen, daß er das Böſe nicht nur ſehr craſſ materiell, ſondern auch ſubſtanziell aufzufaſſen pflegte; denn er ſprach ſich dadurch zugleich gegen die Lehre aus, daß das Böſe als ſolches nur im Willen ſeinen Sitz habe. Uebrigens hat Herr Baur überſehen, daß es doch auch ausdrückliche, in der Symbolik nachgewieſene, Lehre der Concordienformel ſei, daß ſich eine poſitive böſe Qualität ſeit Adam von den Eltern auf die Kinder vererbe.

§. 8.

Rechtfertigung der in der Symbolik gegebenen Darſtellung des lutheriſchen Begriffs von der Erbſünde durch einen kurzen Ueberblick der ganzen Geſchichte der Behandlung dieſer Lehre von Seiten der lutheriſchen Theologen.

Und nun erſt will ich aus der inneren Geſchichte der lutheriſchen Theologie einige Aufſchlüße mittheilen, die, wie ich hoffe, meinen von der Concordienformel gegebenen vollſtändigen Begriff von der Erbſünde auf eine Weiſe rechtfertigen werden, daß die Richter über mich und Herrn Baur alle Mittel in den Händen haben zu beurtheilen, ob der Vorwurf billig war, daß ich nur ſo gerade aus der Luft geſchöpft habe und mit unreiner Stimmung des Gemüths zur Arbeit gegangen ſei, d. h. es gefliſſentlich darauf angelegt habe, unhaltbare Vorſtellungen auf die Concordienformel zu übertragen. — Unſtreitig hatte Luther das Ebenbild Gottes im Menſchen

als Substanz aufgefaßt. Da er nun das Bild Gottes im Menschen durch den Fall verloren gehen ließ, und dasselbe substanziell begriffen hatte, so blieb ihm kaum etwas Anderes übrig, als auch seine Stelle durch eine Substanz auszufüllen, und in der That war das Eine so leicht als das Andere, oder so schwer als das Andere, zu denken.

Allein der Begriff einer bösen Substanz, welcher zu sehr in der Kirche, die einen viele Jahrhunderte dauernden Kampf mit manichäischen Vorstellungen zu bestehen gehabt hatte, verabscheut war, machte Luthern wieder stutzig; er schwankte hin und her, und legte Aussprüche dafür und dagegen in seinen Schriften nieder. Gleichwohl behielt er den Begriff vom substanziell göttlichen Ebenbilde, womit unmittelbar weniger zu gefährden war, immer bei. In diesem Puncte ahmte ihn die Apologie der Augsburgischen Confession nach. Nun aber traten Mathias Flacius und seine Anhänger auf; sie begriffen in ihrem Kampfe mit Victorin Strigel und Anderen vollkommen den besprochenen Zusammenhang zwischen dem Ebenbilde Gottes und dem an dessen Stelle durch Adams Fall getretenen Bösen; da sie nun die Erbsünde als die Substanz des gefallenen Menschen darstellten, so steigerten sie auch den Begriff vom göttlichen Ebenbilde, und behaupteten nicht nur, es sei zur Substanz des Menschen gehörig, sondern es sei die Substanz des Menschen selbst gewesen, die eigentliche Seele des Menschen. Die Gründe, welche die Flacianer entwickelten, waren in der That ihres scharfsinnigen Führers würdig. Sie sagten, nach allgemein christlichen Begriffen sei das göttliche Ebenbild das Edelste und Vorzüglichste im Menschen; eine Substanz sei aber vorzüglicher als eine Qua-

lität, es müsse also auch dasselbe eine Substanz gewesen sein. Sie lehrten weiter, und dies war ungleich wichtiger und bestimmter, man betrachte das Ebenbild als die Quelle aller guten Bewegungen und Handlungen Adams, eine solche Quelle könne aber keine bloße Qualität gewesen sein; vielmehr sei anzunehmen, daß diese Quelle das Wesen Adams gewesen sei. Ueberhaupt sei das Ebenbild Gottes das Sein des ersten Menschen gewesen, denn dazu sei er geschaffen worden, Gottes Ebenbild zu sein.

Nun aber war es unter den Lutheranern ganz unbestrittener Grundsatz, daß durch Adams Sünde das göttliche Ebenbild verloren gegangen sei; die Flacianer sagten also, da der Mensch ohne Substanz zu sein, gar nicht leben konnte, die Sünde sei die Substanz des Menschen, oder auch sie sei seine substanzielle Form, sein Herz, seine vernünftige (!) Seele und sein Wille. Man könne nun nicht mehr zwischen Gottes Werk und Satans Werk unterscheiden, kurz durch Einflösung satanischen Giftes sei der Mensch dem Wesen nach verwandelt worden. In dem ganzen weiten Umkreis der Geschichte der manichäischen Vorstellungen finden wir aber, daß ihre Freunde, wenn sie dergleichen Dinge auch sagten, und im Gefühle noch so sehr festhielten, doch, sobald sie sich in bestimmte Erklärungen im Besondern einlassen sollten, verblüfften, und in Verlegenheiten aller Art geriethen. Dann zeigte sichs oft, daß sie doch nichts Anderes meinten, als das moralische Lebensprincip sei sündhaft, das von Gott gegebene Denk- und Willensvermögen sei zwar geblieben, es habe aber nun eine Gott entgegengesetzte Richtung genommen. Die Sünde sei also bei aller Substanzialität doch keine Sub-

stanz. So erging es auch dem Flacius, wie seine vor Menzel, Superintendenten in Eisleben, abgegebenen Erklärungen so ziemlich zeigen. Ungeachtet dieser Erklärungen blieb er aber doch bei seiner früheren Behauptung, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sei; denn wäre sie keine Substanz, so müßte sie ein Accidens sein, durch ein Accidens werde aber keine Substanz corrumpirt, und alle Lutheraner gäben zu, daß die menschliche Substanz nicht mehr unversehrt sei (integra). Man theilte nun die Lutheraner in Substanzialisten und Accidentisten ein. Die Bergleute auf und um den Harz fragten sich: «best du een Occidenter, oyder Substanzioner?» und kamen, je nachdem die Antwort lautete, oft in blutiges Handgemenge*).

Der Concordienformel war nun die Aufgabe geworden, auch hierüber zu entscheiden, und nach den Grundprincipien der lutherischen Kirche die aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Von den historisch gegebenen Voraussetzungen konnten, durften und wollten sich die Verfasser des neuen Symbolums nicht lossagen; aber die Beschaffenheit dieser geschichtlichen Daten haben wir bereits kennen gelernt: auf dem übelbeschaffenen Grund derselben konnte unmöglich Stichhaltiges und die erleuchtete christliche Vernunft Befriedigendes erbaut werden. Das Wechselverhältniß von Gottesbild im gesunden, und von Satansbild (wenn man mir erlaubt mich solcher Ausdrücke zu bedienen, die damals unter den Lutheranern, namentlich von der flacianischen Partei, sehr üblich waren) im kranken Zustande des Menschen, dann

*) Man vergl. Calov. Tom. V. Art. I. c. 1. Quenstedt l. c. P. II. dat. II. c. 2. q. 10. p. 150 ff.

die Begriffe von Substanz und Accidens müßten in Anwendung kommen. Was das letztere betrifft, so sagt die Concordienformel ausdrücklich, als eine unbewegliche Wahrheit werde anerkannt, daß Alles entweder Substanz oder Accidens sei, entweder also für sich subsistirend oder von Aussen herzukommend und der Substanz nur inhärirend *). Es blieb ihr also keine andere Wahl, als entweder das Ebenbild als Substanz oder als Accidens sich zu denken. Faßte sie nun aber das göttliche Ebenbild, von dem doch die Lehre war, daß es verloren gegangen sei, geradezu als die Substanz des Menschen auf, so fiel sie dem Flacius in die Arme; stellte sie es in die Kategorie des Accidens, so mußte sie die Urgerechtigkeit auch als ein Accidens beschreiben und konnte den Katholicismus schlechthin nicht vermeiden, sowie auch der entschiedenste Widerspruch mit den Reformatoren und all ihren Principien nicht hätte umgangen werden können.

Was that sie nun? Sie wendete den Begriff von Substanz und Accidens gar nicht ausdrücklich auf das Ebenbild im Urmenschen an, wählte aber dafür andere gleichbedeutende Formeln, unterschied wenigstens unbewußt zwischen höherem und niederem Seelenwesen, ließ jenes durch die Erbsünde verloren gehen, während sie dieses dem gefallenen Menschen noch gestattete, und nahm somit an, daß zwar nicht die Substanz des Menschen abhanden sei, aber doch Substan-

*) Solid. Declar, p. 652. Cum haec sit immota veritas, quod quicquid est, id aut substantia sit, aut accidens h. e. vel per se subsistens quiddam, vel quod aliunde accidit et in substantia haeret.

zielles sich abgelöst habe. Sehr beachtenswerth ist es, daß es die Verfasser der Concordienformel nicht wagten den Flacianern gegenüber auszusprechen, daß von der Substanz des Menschen Nichts verloren werden könne, obschon sie alle Aufforderung dazu hatten. Warum thaten sie es nicht, wenn sie nicht auch selbst Substanzielles verlieren ließen? Von diesem geschichtlichen Boden hätte übrigens Herr Baur manches nicht Unerhebliche gegen mich einwenden können; und ich will hiemit ausdrücklich den Punct namhaft gemacht haben, wo er in seiner Controverse gegen mich wenigstens sehr Scheinbares vorbringen kann. Warum argumentirte Herr Baur auch nicht aus den Schriften des Chemnitz gegen mich, der doch einer der Verfasser der Concordienformel war?

§. 9.

Fortsetzung.

Es ist nicht uninteressant, zuzuschauen, wie die späteren lutherischen Theologen die Sache behandelten. Sie kamen im Kampf mit dem Flacianismus immer mehr dem Begriff, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit ein Accidens gewesen sei, näher; sie sagen nicht mehr, daß das verlorene Ebenbild in geistigen Kräften und Anlagen bestanden habe, sondern, wenn man eigentlich reden wolle, müsse gesagt werden, daß das Ebenbild und die Urgerechtigkeit nur die Geradheit und Unversehrtheit der Kräfte und Anlagen der Seele gewesen sei u. s. w. Freilich fügen sie auch schon wieder hinzu: die ursprüngliche Gerechtigkeit sei aus den Principien der Natur zu erklären, — aber nicht aus den der gefallenen und stehenden Natur gemeinsamen, sondern aus den der

letzteren eigenen, sie seien darum überhaupt nichts die Substanz des Menschen Constituirendes, sondern nur an sie sich Anschließendes und Herzukommendes *).

Was sollte man sich nun aber schon unter einem Princip der Natur denken, das der Natur nicht nothwendig und substanziell zugehört? Wie in einem Accidens das Vermögen zu Actionen finden, als da sind: Gott erkennen, ihn lieben, sein Gesetz erfüllen? Hierin war Flacius unwiderleglich, und sah weiter als alle Lutheraner seiner Zeit. Aber das Mißlichste lag eigentlich darin, daß das Gottesbewußtsein nun zu einem bloßen Accidens des Menschen herabsank; denn das Ebenbild Gottes sollte ja immer noch Dasjenige sein, in welchem sich Gott reflectirt, und wodurch der Mensch mit ihm

*) Quenstedt l. l. p. II. c. 1. Sect. II. q. 4. p. 17. Fuit imago Dei in primo homine *proprie loquendo* non ipsa ejus substantia vel forma substantialis, h. e. non totus homo, vel alterutra ejus pars, anima vel corpus, nec aliqua animae rationalis facultas essentialis, intellectus aut voluntas, *sed accidentalis in essentia hominis perfectio*, vel omnium animae et corporis virium rectitudo et integritas. Mit dieser These verbindet dann Quenstedt eine Menge Distinctionen, von welchen die achte also lautet: dist. inter abstractum et coneretum, inter rectum et rectitudinem. Imago Dei *proprie loquendo* non fuit ipsa natura recta, principium aliquod συστατικόν, substantiam hominis constituens, sed naturae rectitudo erat ἀπόμενον aliquod cum natura hominis arctissime cohaerens, *eique accidentaliter competens*. Vergl. was S. 49. u. ff. von der justitia originalis gesagt wird. Die imago Dei unterscheidet sich von jener, wie das Ganze vom Theil; die imago umfaßt nach den luther. Theologen Leib und Seele, die justitia orig. nur die letztern.

in Verkehr steht, und von seinem Verhältniß zu Gott weiß — da alles Uebrige, was ausserdem der Mensch noch an Anlagen und Vermögen hatte, ja nur der Erde zugehören sollte! So war also der irdische Mensch als der eigentliche Mensch angesehen, der höhere aber als Etwas, das zu dem niederen eben auch noch hinzukömmt! Gegen Flacius sagen die lutherischen Theologen, die substanzielle Natur des Menschen sei nur die mittelbare und entfernte Ursache der Vorzüge Adams, d. h. sie sei nur Organ und Trägerin derselben gewesen, sie habe nur die Eigenschaft gehabt, sie aufzunehmen und durchscheinen zu lassen und in dieser Weise sie zu offenbaren, ungefähr wie eine Glasscheibe das Licht durchläßt: die mitproductive Kraft war sie nicht! Die einzig productive Kraft sollte das Ebenbild sein, aber — gleichwohl nur ein Accidens, nichts Substanzielles!

Wie man also auch die Sache von lutherischen Grundlagen aus behandelte, man stieß auf völlige Absurditäten. Nahm man mit Flacius an, daß das Ebenbild die Substanz des Menschen sei, so war der Mensch in seiner Würde gerettet, und für die Wissenschaft die Möglichkeit, Gott zu erkennen und ihn zu lieben ꝛc. befriedigend erklärt; — aber es blieb unerklärlich, wie die Substanz durch den Fall vermindert oder vielmehr ganz verloren werden könne; — auch war dann der gefallene Mensch kein Mensch mehr, sondern ein rasendes Thier. Dasselbe gilt von der Concordienformel nur in modifizirter Weise. Verstand man sich dagegen mit den späteren Theologen zur entschiedenen Annahme, daß das Ebenbild ein Accidens sei, so war die menschliche Würde schon von vorneherein schwer verkannt, sein Gottesbewußtsein, sein

eigentlicher Geist, als Nebensache angesehen, und der gefallene Mensch jedenfalls auch nur Thier*)! Beide drückte aber in gleicher Weise noch die Unmöglichkeit zu zeigen, wie der gefallene Mensch zu Gott zurückgerufen werden könne, da nach beiden Ansichten gar keine Anknüpfungselemente im Menschen sein konnten; nach beiden war auch kein Mitwirken des Menschen mit Gott denkbar, keine Schuld für den Sünder und keine Zurechnung für Diejenigen, die unbekehrt bleiben.

Was ist nun aber das Resultat dieser Thatsachen für die zwischen Herrn Baur und mir verhandelten Streitfragen? Aus dem Gesagten stellt sich aufs Klarste heraus, Was die nach dem Falle noch übrig gebliebenen Vermögen nach der lutherischen Ansicht sind: nur dem Irdischen, dem Zeitleben angehörige Potenzen, da ja,

*) Hollaz. P. II. c. 1. q. 7. p. 503. sagt: Imago et similitudo Dei, in qua primus homo conditus esse dicitur, *nec* ipsa essentia animae humanae, *nec* intellectus, *nec* voluntas fuit, sed *perfectio accidentalis*, eaque intima et eminentissima. Der Mensch für sich betrachtet d. h. die Substanz des Menschen ist also Gottes Bild nicht, er ist Gott unähnlich, und das Gottesbewußtsein Etwas gar nicht ihm wesentliches; denn Was kann das intima noch sagen wollen nach solchen Bestimmungen? Wenn es daher l. l. q. 15. p. 511. heißt: perfectiones principales imaginem Dei constituentes, fuerunt: excellens scientia intellectus, perfecta sanitas et libertas voluntatis (?) u. s. w. so war das Gott-Wissen an ein von Natur nicht zu Gott hinstrebendes Vermögen — äußerlich angebunden, das Gott-Wollen an einen Willen angehängt, der Gott nicht wollte, nicht wollen konnte, weil in ihm nichts seinem Vermögen nach Gott Verwandtes war! —

nach den symbolischen Büchern, das Ebenbild aus dem gefallenen Menschen vertilgt ist; durchaus aber ist mit der Festsetzung, daß das Vermögen für die geistlichen und göttlichen Dinge durch den Fall verloren sei, nicht gesagt, daß sich der Gefallene nur auf einer niedrigeren Stufe des religiösen Lebens vor der Erlösung befinde, oder durch seine Naturkräfte zu den besondern christlichen Wahrheiten sich zwar nicht erheben könne, aber doch wohl zu den allgemeinern; doch hierüber nachträglich noch Eins.

Selbst zu Ende des siebzehnten und im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, wo durch den Einfluß der cartesianischen und leibnitzischen Philosophie allmählig ganz andere Ansichten über die Natur des Menschen in Umlauf kamen, als vor Luther und der Concordienformel zu verantworten waren, wagten es die orthodoxen lutherischen Theologen immer noch nicht, in der Natur des Menschen irgend einen Funken religiösen Lebens anzuerkennen, vielmehr halfen sie sich durch die späteren synergistischen, von der Concordienformel verworfenen, Aeußerungen Melanchthons, daß nämlich noch Ueberreste des göttlichen Ebenbildes im Menschen seien, durch welche die natürliche Theologie, die allgemeinen Lehren von Gott gewonnen würden*)!

*) Hollaz. l. l. P. I. c. 1. p. 209. Per lumen naturae hic intelliguntur principia naturae et religionis, quibus notitia Dei naturalis velut rationi cognoscendi innititur (mit Berufung auf den synergistischen Melanchthon) . . . Principia naturae et rationis, e quibus Deus quatantenus cognoscitur, dicuntur alias notitiae innatae, item communes de Deo notiones, *et sunt quaedam quasi rudera aut reliquiae imaginis divinae* . . . Principia naturae, e quibus deus

Daß aber im gefallenen Menschen auch nur eine Spur vom göttlichen Ebenbilde noch sei, auch nur ein Fünkchen geistlicher und göttlicher Kräfte, hatte die Concordienformel in Abrede gestellt. Nach dieser also war der gefallene Mensch in den Sünden so gestorben, daß schlechterdings keine religiöse Anlage zu dem allgemeinen Glauben an Gott mehr vorhanden war!

§. 10.

Schlußbemerkungen.

Stellen wir nun auch, wie Herr Baur es verlangt, das Ergebniß aus dem ganzen bisherigen Vortrag kurz zusammen. Es lautet: 1) die Erbsünde, sofern sie eine Privation ist, wird von den lutherischen symbolischen Büchern dargestellt als Verlust des göttlichen Ebenbildes, welches sie als die religiös-sittliche Anlage des Menschen beschreiben; 2) sofern durch die Erbsünde auch Etwas in der beraubten Natur gesetzt wird, schildern sie dieselbe als eine positive Qualität, die den ganzen Menschen verpestet, Was den Begriff der Concupiscenz bildet. Es bleibt also beim Alten; bei dem in der Symbolik Vorgetragenen. Herr Baur aber sagt S. 29: «ziehen wir nun die bisher untersuchten beiden Bestimmungen, die der Verfasser der lutherischen Lehre beilegt, wie sie ja ihr nicht wirklich angehören, nicht weiter in Betracht, so bleibt uns auch nach der Entfernung derselben ein sehr

---

quodammodo innotescit, sunt vel theoretica, vel practica. Theoretica sunt: Deus est, Deus unus est, verus, bonus, omnipotens, justissimus etc. Deus est conservator et gubernator hujus universi. Principium practicum est: Deus est colendus.

reeller Begriff derſelben. Die Erbſünde bezeichnet denjenigen Zuſtand des Menſchen, in welchem, ſofern er für ſich betrachtet wird, das höhere geiſtige Bewußtſein und Leben, das dem Menſchen nur durch das göttliche Prinzip des Chriſtenthums mitgetheilt wird, noch nicht in ihm erwacht iſt.» Hier drängen ſich natürlich alle Fehlgriffe Herrn Baur's zuſammen. Einmal ſagt die Lehre von der Erbſünde keineswegs, Was noch nicht, ſondern Was nicht mehr iſt. Denn die ſymboliſchen Bücher der Lutheraner nehmen eine Beraubung dageweſener Vollkommenheiten durch einen Sündenfall an (amissio et privatio imaginis Dei). Man legt alſo eine den genannten Schriften ſchlechthin fremde Lehre bei, wenn man ſagt, ſie bezeichne den Zuſtand, in welchem das höhere geiſtige Bewußtſein noch nicht erwacht ſei. Sodann ſetzt dieſer Ausdruck voraus, das religiöſe Bewußtſein dürfe nur erweckt werden; es ſei alſo ein niedrigeres religiöſes Bewußtſein vorhanden, das nur der Anregung, des Anſtoßes bedürfe, um ſich zu dem höheren zu erheben. Nichts weniger als Dies iſt, wie ich vollkommen genügend bewieſen habe, die Lehre der ſymboliſchen Schriften der Lutheraner; vielmehr iſt nach der Concordienformel nicht nur gar kein religiöſes Bewußtſein und gar kein religiöſes Leben vorhanden, ſondern nach ihren Beſtimmungen fehlt das Vermögen, die Anlage zu demſelben. Der gefallene Menſch lebt nur noch ein animaliſches Leben und zwar nicht blos, weil das höhere Leben noch nicht hervorgetreten iſt, auch nicht blos, weil es nicht mehr wegen der Sünde hervortreten kann, ſondern weil es in ſeiner Wurzel erſtorben iſt. Der Menſch iſt nur eine höhere Gattung von Thieren.

Herr Baur fährt fort: «Alles, was der blos sinnlichen, natürlichen, vom Geiste noch nicht erweckten physischen Seite des Menschen angehört, ist eben deßwegen von der Erbsünde beherrscht und durchdrungen, und das Wesentliche ihres Begriffes besteht daher darin, daß der an sich natürliche Zustand, doch zugleich als ein sündhafter, als ein nicht ursprünglicher, sondern erst durch die eigene Schuld des Menschen entstandener, gedacht wird, als eine dem Menschen selbst zuzurechnende Veränderung seiner Natur. Mit dem Begriff der Natur muß der Begriff der Sünde verbunden werden, wenn der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, zwischen Sünde und Erlösung seine wahre Bedeutung haben soll, und es läßt sich daher leicht zeigen, daß jede Bestimmung der Lehre von der Erbsünde, entweder den Begriff der Erbsünde aufhebt, oder ihn nur insofern wahrhaft und reell anerkennen kann, sofern sie mit der lutherischen Lehre zusammen trifft.» — Hier findet sich auch nicht einmal mehr eine leise Spur historischer Treue und Wahrhaftigkeit; zuerst sagt Herr Baur, blos die physische Seite der Natur des Menschen sei von der Erbsünde beherrscht, da doch die Concordienformel ausdrücklich sagt, auch die von ihr sogenannte Vernunft, der Wille, das Herz seien durch die in sie eingedrungene Sünde aufs Tiefste zerrüttet, und der gefallene Mensch ganz bös. Sodann gibt Herr Baur vor, die Concordienformel halte den Zustand der Erbsünde für einen «an sich natürlichen Zustand,» und doch schildert sie ihn überall als einen unnatürlichen, die Natur verderbenden, vermindernden Zustand (corruptio naturae)! Welche Widersprüche läßt er aber hierauf die armen symbolischen Bücher seiner Kirche sagen!

Von dem an ſich natürlichen Zuſtand läßt er ſie nämlich gleich darauf lehren, daß er ein ſündhafter ſei, als wäre das an ſich Natürliche ſündhaft, und als hätten nicht vielmehr die oft genannten Schriften das an ſich Natürliche ohne Sünde, als durch und durch gerecht und heilig und ſelig dargeſtellt! Aber noch mehr; den an ſich natürlichen Zuſtand nennt Herr Baur ferner den nicht urſprünglichen und durch eigene Schuld erſt entſtandenen, und um dieſer Verwirrung die Krone noch aufzuſetzen, wird der an ſich natürliche Zuſtand als eine «dem Menſchen ſelbſt zuzurechnende Veränderung ſeiner Natur» dargeſtellt!

Wenn es Herrn Baur Vergnügen macht, dergleichen Dinge, oder vielmehr Undinge, von welchen aller Sinn ſo fern liegt, als der Himmel von der Hölle, in ſein Syſtem aufzunehmen, nun in Gottes Namen; wo iſt aber auch nur ein Geringſtes von Beweis, daß die ſymboliſchen Bücher ſeiner Confeſſion dieſelben enthalten? Doch ich habe mich geirrt, wenn ich ſagte, der Verwirrung ſei die Krone bereits aufgeſetzt; denn es kommt noch Verwirrteres. Es wird nämlich geſagt: «mit dem Begriff der Natur muß der Begriff der Sünde verbunden werden!» Dies iſt ja der leibhafte Manichäismus; Herr Baur findet denſelben alſo in den Bekenntnißſchriften ſeiner Kirche, und nahm es mir ſo übel, daß auch ich ihn in denſelben gefunden hätte! Zum Begriff der Natur gehört der Begriff der Sünde! Was heißt Dies? Zum Begriff der Wahrheit gehört die Lüge! Zum Begriff der Tugend das Laſter! Zum Begriff Gottes der Begriff des Teufels! Nun noch weiter kann es doch nicht mehr getrieben werden, wenn man platterdings Luſt hat, Nichts zu ſagen, und ſo ſteht mir denn

auch auf kurze Zeit wenigstens die Erlösung aus diesen Regionen bevor, in welchen der lebendige Widerspruch sich häuslich niedergelassen hat. Herr Baur sagt nämlich nur noch, wenn mit dem Begriff der Natur der Begriff der Sünde verbunden werde, könne allein auch der Gegensatz zwischen Natur und Gnade begriffen werden, so wie auch jede von der lutherischen Lehre abweichende Bestimmung in Betreff der Erbsünde den Begriff der Erbsünde aufhebe; allerdings den Begriff, den Herr Baur mit der Erbsünde verbindet und den Gegensatz von Natur und Gnade, den er aufstellt. Ich wünsche übrigens den Lutheranern Glück, daß sich kein Wort von allem diesem Gerede in ihren Bekenntnißschriften vorfindet; denn obgleich sich Irrthümliches genug in dieselben eingeschlichen hat, so weit von der Wahrheit haben sie sich doch nicht entfernt, als Herr Baur ihnen zumuthet. Nachdem ich hiemit die Beurtheilung der Kritik, welche Herr Baur meiner Darstellung des lutherischen Begriffes von der Erbsünde gewidmet hat, vollendet habe, ist seine Kritik der katholischen Lehre von derselben Sünde und den damit zusammenhängenden Lehrtheilen zu würdigen.

II. Artikel.

Die katholische Lehre von der Urgerechtigkeit, Erbsünde und Freiheit, irrig beurtheilt von Herrn Baur. Würdigung seiner Kritik.

§. 11.

Ueberblick, und allgemeine Orientirung.

Matthias Flacius hatte für sich den wahren und einzig richtigen Begriff vom göttlichen Ebenbilde gerettet,

wenn er bis an sein Lebensende der Behauptung ergeben blieb, daß es in der Seele des Menschen bestehe. Es ist Dies auch der katholische Begriff. Aber desto tiefer war der Fall des Flacius, wenn er die Menschen des Ebenbildes durch die Sünde Adams beraubt werden ließ, und sich nicht auch hierin an den katholischen Lehrbegriff anschloß. Wie tief und wahr erscheint uns dieser, wenn die katholischen Theologen die Natur der Erbsünde kurz also beschreiben, sie sei die Beraubung der übernatürlichen und eine Verwundung der natürlichen Gaben des Menschen! Die innige Gemeinschaft mit Gott, die nie durch geschöpfliche Principien allein vermittelt werden kann, die immer und ewig ein unmittelbares Einwirken göttlicher Kräfte auf den Menschengeist erfordert, war nun freilich unterbrochen, auch die Naturkräfte selbst durch die Sündhaftigkeit in ihrer Richtung verkehrt und in Bezug auf die Erfassung Gottes und seines Willens geschwächt — aber das Ebenbild war gleichwohl geblieben, weil die Naturgaben, weil der Geist des Menschen selbst, und damit auch die Empfänglichkeit für Gott, eine unter der Nacht der Sünde schlummernde, oder doch immer nur halbwache, aber immer vorhandene Anlage zum frommen Leben blieben, die den höheren Ruf des Retters vernehmen, an seiner Hand erstehen, und zur vollen Thätigkeit erstarken konnte.

Der heilige Franz von Sales, einer der edelsten praktischen Schriftsteller der katholischen Kirche, hat diese Lehre nach seiner gewöhnlichen Weise in Bildern, um möglichst anschaulich und gemeinfaßlich zu sein, in wunderbarer Klarheit und Einfalt also vorgetragen: «Sobald der Mensch mit einiger Aufmerksamkeit an die Gottheit denkt, so empfindet er eine freudige Bewegung des Her-

zens, welche bezeugt, daß Gott der Gott des menschlichen Herzens ist, und niemals empfindet unser Geist so große Freude als beim Gedanken an die Gottheit, deren mindeste Kenntniß, wie der Fürst der Philosophen sagt, mehr werth ist, als alles Uebrige .... Wenn irgend ein Unfall unser Herz in Furcht setzt, plötzlich nimmt es seine Zuflucht zur Gottheit, und legt dadurch das Bekenntniß ab, daß, wenn ihm auch Alles feindselig ist, sie ihm allein voll Güte bleibt, und wenn es Gefahr befürchtet, sie allein, als sein höchstes Gut, Rettung und Sicherheit gewährt.»

«Diese Freude, dieses Vertrauen, welches das menschliche Herz von Natur zu Gott hat, kömmt gewiß von der Verwandtschaft, welche zwischen Gott und unserer Seele stattfindet. Eine große, aber geheimnißvolle Verwandtschaft; eine Verwandtschaft, welche Jedermann kennt, aber wenige Menschen verstehen; eine Verwandtschaft, die man nicht läugnen, aber auch nicht leicht durchdringen kann. Wir sind nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen: Was heißt Das anders, als daß wir eine tiefe Verwandtschaft mit Gott haben?.... Obschon nun aber unsere Natur gegenwärtig nicht mehr mit der ursprünglichen Gesundheit und Gerechtigkeit begabt ist, welche der erste Mensch bei seiner Schöpfung hatte, obschon wir im Gegentheil durch die Sünde sehr verderbt sind; so ist uns doch noch eine heilige Anlage, Gott über Alles zu lieben, geblieben, auch das natürliche Licht, durch welches wir erkennen, daß seine höchste Güte über Alles liebenswürdig ist, und es ist unmöglich, daß nicht ein Mensch, der aufmerksam an Gott denkt, durch eine blos natürliche Belehrung dazu angeregt, eine gewisse Bewegung der Liebe empfinde, welche aus jener

ſchlummernden Anlage unſerer Natur im Grunde des Herzens aufſteigt.»

«Bei den Repphühnern ereignet es ſich oft, daß ſie einander die Eier ſtehlen, um ſie auszubrüten; ſei es, daß ſie Begierde haben, Mütter zu werden, ſei es, daß ſie ihre eigenen Eier nicht kennen. Aber welche wunderbare, jedoch ſichere Beobachtung wurde nun nicht ſchon gemacht! Das junge Repphuhn, welches unter den Flügeln einer fremden Henne heranreifte, verläßt oft auf den erſten Ruf, den es von ſeiner wahren Mutter hört, die das Ei gelegt hatte, aus welchem es hervorgekommen war, die räuberiſche Henne, begibt ſich zu ſeiner erſten Mutter, und bleibt in ihrem Gefolge. Das innere Verhältniß, in welchem es zu ſeinem erſten Urſprunge ſteht, bewirkte Dies, ein inneres Verhältniß, welches ſich bisher nicht ausſprach, und verborgen, ſich ſelbſt verhüllt und gleichſam ſchlafend blieb, bis es ſeinem Gegenſtand begegnete, wo es dann plötzlich erwachte, ſich ſeiner gleichſam bewußt wurde, losbrach, und die Sehnſucht des jungen Repphuhns zu ſeiner erſten Verbindung zurücktrieb. So auch, mein Theotim, verhält es ſich mit dem menſchlichen Herzen; obgleich es unter der irdiſchen, niederen und vergänglichen Welt, und, um mich ſo auszudrücken, unter den Flügeln der Natur gepflegt, genährt und erzogen wurde, ſo erwacht doch beim erſten Blick, welchen es auf Gott wirft, bei der erſten Kenntniß, welche es von ihm erhält, die urſprüngliche Anlage, Gott zu lieben, welche wie erſtickt, und wie nicht vorhanden war, in einem Augenblick, und thut ſich unverſehens, wie ein unter der Aſche ſchlafender Funke kund ....*).»

*) Die herrliche Stelle lautet im Original alſo: Entre les

« Unſerer armſeligen, durch die Sünde verwundeten (navrée) Natur ergeht es wie den Palmbäumen, die wir von ſüdlicheren Gegenden in die unſrigen verpflanzen; ſie bringen, wie ſich nicht läugnen läßt, gewiſſe unvollkommene Erzeugniſſe hervor, gleichſam Verſuche zu den ihnen eigenthümlichen Früchten, aber vollkommene, reife, gewürzreiche Datteln können ſie nur in wärmeren Gegenden erzeugen. So bringt wohl auch unſer menſchliches Herz durch ſeine Natur gewiſſe Verſuche der Liebe zu

perdrix, il arrive souvent que les unes derobent les oeufs des autres, afin de les couver, soit par l'avidité qu'elles ont d'èstre meres, soit pour leurs stupidité, qui leur fait meconnaître leurs oeufs propres. Et voicy chose estrange, mais neansmoins bien témoignée; car le perdreaux qui aura été eclos, et nourry sous les alles d'une perdrix estrangere, au premier reclam qu'il oyt de sa vraye mere, qui avait pondu l'oeuf duquel il est procedé, il quitte la perdrix laronnesse, se rend à sa premiere mere, et se met à sa suitte, par la correspondance qu'il a avec sa premiere origine: correspondance toutefois, qui ne paroissait point, ains fut demeurée secrette, cachée, et comme dormante au fonds de la nature, jusques à la rencontre de son objet, que soudain excitée, et comme recueillée elle fait son coup, et pousse l'appetit du perdreaux à son premier devoir. Il en est de mesme, Theotime, de nostre coeur; car quoy qu'il soit couvé, nourry et élevé parmi les choses corporelles, basses et transitoires, et par maniere de dire, sous les alles de la nature; neansmoins au premier regard, qu'il jette en dieu, à la premiere reconnaissance, qu'il en recoit, la naturelle et premiére inclination d'aymer Dieu qui estoit comme assoupie et imperceptible, se reveille en un instant, et à l'impourvû paroit comme une estincelle, qui sort d'entre les cendres.

Gott hervor, aber ihn über alle Dinge zu lieben, welches die wahre Reife der Liebe wäre, gelingt nur den Herzen, die von der himmlischen Gnade beseelt und unterstützt, die im Stande der heiligen Liebe sind, und die geringe unvollkommene Liebe, zu welcher die Natur in sich selbst die Versuche fühlt, ist nur ein gewisses Wollen ohne zu wollen; ein Wollen, das wohl wollte, aber doch nicht will; ein unfruchtbares Wollen, welches keine wahren Wirkungen hervorbringt; es ist ein gelähmtes Wollen (vouloir paralytique), das den heilsamen Teich sieht, aber die Kraft nicht hat, sich hinein zu werfen; dieses Wollen ist endlich eine unzeitige Geburt (avorton) des guten Willens, welche nicht das Leben einer edlen Kraft besitzt, um Gott wirklich allen Dingen vorzuziehen. Von ihm spricht der Apostel in der Person des Sünders, wenn er sagt: « das Wollen ist in mir, aber das Gute kann ich nicht vollbringen » . . . .»

« Gleichwohl ist der natürliche Keim, Gott über alle Dinge zu lieben, nicht umsonst in unseren Herzen. Denn Was Gott betrifft, so bedient er sich desselben wie eines Bandes, um uns sanfter zu ergreifen und an sich zu ziehen, und es scheint, daß Gottes Güte durch diese Empfänglichkeit unsere Herzen an sich bindet, wie man wohl kleine Vögel an einen Faden befestigt, um uns zu sich ziehen zu können, wenn es seiner Barmherzigkeit gefällt, Mitleid mit uns zu haben. In Bezug auf uns ist sie ein Zeichen, und ein Andenken an unseren ersten Ursprung und unseren Schöpfer, zu dessen Liebe sie uns durch die geheime Mahnung antreibt, daß wir seiner göttlichen Güte angehören. Es ist, wie mit den Hirschen, welche, wenn ihnen große Fürsten zuweilen Halsbänder mit ihren Wappen anlegen und sie dann frei lassen,

dadurch von Allen, die auf sie stoßen, erkannt werden, und nicht nur zu dem Zwecke, daß man wissen möge, daß sie einst von dem Fürsten, dessen Wappen sie tragen, gefangen wurden, sondern auch, um ihm bewahrt zu werden. So erkannte man das äußerst hohe Alter eines Hirsches, welcher, einigen Geschichtschreibern zufolge, dreihundert Jahre nach dem Tode Cäsars gefangen wurde; denn er hatte ein Halsband, auf welchem ein an Cäsar erinnerndes Sinnbild war mit den Worten: «Cäsar hat mich losgelassen» *).

Das Dogma, worauf sich hier Franz von Sales stützt, bildet einen der strahlendsten Puncte im ganzen Lehrgebäude der katholischen Kirche, wenn man anders so von einem Systeme sprechen darf, wo Alles gleich vortrefflich ist. Wenn selbst die Natur des gefallenen Menschen noch einen unvertilgbaren Zug zu Gott hin hat, wie mächtig muß er sich wohl in der Natur desselben ausgesprochen haben, als sich der Rost der Sünde noch nicht um die Seele herum angesetzt hatte, und dieser Zug sich frei und ungehindert emporbewegte! Gleichwohl ist es Lehre, und wohl begründete Lehre der katholischen Theologen, wenn auch nicht förmlich declarirtes Dogma der Kirche, daß, um den Menschen innerlich zu heiligen, ihn wahrhaft und vollkommen gerecht zu machen, um ihn in die innigste Verbindung mit Gott zu setzen und in derselben zu erhalten, ein göttliches Princip, als ein zur Natur hinzukommendes Geschenk (accidens) nöthig war! Dieses war erforderlich, nicht um die Natur des Menschen zu ergänzen, nicht als natürliches

*) S. Francois de Sales, de l'amour de Dieu l. I. c. 15. 16. 17. 18. Oeuvres Ed. Par. 1669. Tom. I. p. 288. seq.

Vermögen, Gottes bewußt zu werden, ihn zu lieben und zu ehren, sondern um die höchste Bestimmung des Menschen, innige, ungetrübt heilige Verbindung mit Gott, zu erreichen. Die innige, höchst lebendige Verbindung mit Gott hat zwar, sagt Franz, durch den Fall aufgehört, aber ein inneres Band ist gleichwohl geblieben, und dieses Band ist in der Natur des Geistes gegründet, denn das Wesen desselben ist, Gott denken und lieben zu können; sein Wesen ist das Vermögen, mit dem Bewußtsein seiner selbst auch Gottes bewußt zu werden. Das ist die Idee des Ebenbildes Gottes im Menschen, das auch im Gefallenen noch ist. Welche lebendige und für die Wissenschaft so volle Befriedigung gewährende Erfassung der Idee Gottes im Menschen finden wir hier, wenn wir eine Vergleichung mit den lutherischen Grundsätzen aufstellen! Luthern zwar, dem Matthias Flacius, der Apologie und der Concordienformel ist der Mensch im Paradiese wesentlich Ebenbild Gottes; aber schon die Bestimmung, daß es verloren wurde, hebt den Begriff des Wesentlichen wieder auf, und läßt die Idee Gottes dem Menschen schon zur Hälfte nur äußerlich sein; weßhalb die spätere lutherische Theologie nothwendig zur Annahme gedrängt wurde, daß das Vermögen Gottes bewußt zu werden nur ein Accidens sei!

Ferner: indem der katholische Lehrbegriff auch im gefallenen Menschen noch Gottesbewußtsein, zu restaurirende Keime alles frommen Lebens annimmt und die Freiheit dazu, so kann er das ihm durch das Christenthum Angebotene würdigen, und es ist in seine Macht gestellt, es anzunehmen, und die Verwerfung eben deßhalb seine Schuld! Diese Bestimmung ist im

lutherischen Systeme nach allen ihren Beziehungen schlechthin unmöglich, weil der Gefallene ohne Gottebenbildliches in ihm nicht zu beurtheilen im Stande ist, ob das ihm von Außen entgegenkommende Bild Gottes ein wahres oder falsches ist, und ob er den Vedas, dem Koran oder der Bibel der Christen in die Hände fällt, ist dem Zufall überlassen. Nimmt er aber auch gar Nichts an, er ist ebensowenig dafür verantwortlich, als für die bestimmte Wahl unter einer Mehrheit von Gegebenem, denn die Annahme auch nur Eines angebotenen Göttlichen ist vom lutherischen Gesichtspuncte aus unbegreiflich, ist schlechthin undenkbar, da in dem Wesen des gefallenen Menschen keine Spur von religiösem Bedürfnisse ist, und der Mensch als solcher somit ganz gut ohne Glauben fortkommen kann, und ohne ihn keinen Mangel, keine Leere und Oede in sich wahrnimmt. Da endlich dem gefallenen Menschen nach katholischen Principien die religiöse Anlage, da ihm eben deßhalb auch das Gottesbewußtsein und das Gottlieben, insofern es seine Wurzel im Menschen hat, nicht irgend erst mitgetheilt werden, wohl aber durch Gottes Einwirkung, durch Lebensmittheilung von Gott wieder erweckt und lebendig gemacht werden kann, so ist der Glaube an Christus, und das evangelische Leben des Menschen freieste, innerlichste und eigenste That. Es ist Dies eben so gut, als es Gottes That ist, und Gottes That sowohl als des Menschen That, denn der gefallene Mensch hat in sich selbst nur das Vermögen Gott zu erkennen und zu lieben, das Bedürfniß und das natürliche Verlangen darnach; das Vermögen aber in wahre und volle Thätigkeit zu übersetzen, so wie die Befriedigung und die Erfüllung des Verlan-

gens nach inniger Vereinigung mit Gott iſt Gottes Gabe *).

Nun wollen wir ſehen, was Herr Baur gegen dieſe Lehre vorzubringen weiß und zwar

A) gegen den katholiſchen Begriff der Urgerechtigkeit.

§. 12.

Erſter Einwurf.

1) Sagt Herr Baur Seite 50. 52, ſie werde nur unter der dürftigen Kategorie eines Accidens des Menſchen vorgeführt, und er wundert ſich ſogar, daß ich dieſe Lehre nicht mehr zu verkleiden und zu verhüllen bemüht geweſen ſei.

Iſt Herr Baur, um das Perſönliche mit einem Wort zu berühren, ſich in dem Maaße des Verkleidens und

*) S. Bernard. de gratia et lib. arbitr. Ed. Antw. 1609. p. 919. erklärt das katholiſche Dogma ſehr gut, wenn er ſagt: Cavendum ergo, cum haec invisibiliter intra nos ac nobiscum actitari sentimus, aut nostrae voluntati attribuamus, quae infirma est, aut Dei necessitati, quae nulla est, sed soli gratiae, qua plenus est. Ipsa liberum excitat arbitrium, cum aeminat cogitatum, sanat cum immutat affectum, servat ne sentias defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat, in caeteris comitetur. Ad hoc utique praeveniens ut jam sibi deinceps cooperetur. *Ita tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtum, non sigillatim, simul, non vicissim per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt.* Fenelon und Malebranche haben Dies nach Bernard ſchön ausgeführt.

Verhüllens ſchwacher Seiten ſeines Lehrbegriffs bewußt, daß er ſich ſogar verwundert, wenn ichs nicht auch thue? Ich für meine Perſon verſchmähe ein ſolches Verfahren eben ſo ſehr, als es unnöthig iſt, und gerade auch an dieſem Puncte; ja wenn das katholiſche Dogma die Urgerechtigkeit für eine ſubſtanzielle Eigenſchaft Adams ausgäbe, würde ich es als ein unbibliſches und ſinnloſes für immer aufgeben, und Herr Baur wird ſogleich zur Einſicht der Urſache hievon gelangen. Nur Gott iſt ſeinem Weſen nach heilig und gerecht, und eben darum iſt er es ewig und unveränderlich. Wäre der Menſch je ſubſtanziell gerecht geweſen, ſo wäre er es nothwendig und immer geweſen, und er würde nicht nur ohne Sünde, ſondern unſündlich geweſen ſein, d. h. er hätte gar nicht fallen können. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit Adams war alſo allerdings ein Accidens; Was indeß ſehr genau davon zu unterſcheiden iſt, daß das Bild Gottes in ihm ein Accidens geweſen ſei; dieſes als Anlage und Empfänglichkeit des Menſchen für die göttlichen Dinge war ihm, und iſt noch allen Menſchen weſentlich; daß er aber wirklich Gott vollkommen liebte, war accidentell, weil er aufhörte, ihn vollkommen zu lieben. War die Urgerechtigkeit dem Adam weſentlich, das heißt, hatte er ſie ſchon dadurch, daß er Menſch war, ſo würden wir auch gerecht ſein, weil wir Menſchen ſind, und bedürften der Gerechtigkeit in Chriſto mit Nichten *).

*) Thom. Aquin. I. P. II. P. q. CX. art. 2. Omnis substantia vel est ipsa natura, cujus est substantia, vel est pars naturae: secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam huma-

§. 13.

Zweiter Einwurf.

2) Sagt Herr Baur Seite 46. tadelnd: «Obgleich alſo der Menſch von Gott mit vollkommener Freiheit des Willens (nach katholiſchem Syſteme) geſchaffen worden iſt, ſo iſt er doch nicht vermögend, die Sinnlichkeit der Vernunft ſo unterzuordnen, wie es der Wille Gottes oder die in der Beſtimmung des Menſchen liegende Idee

---

nam, non potest esse, quod sit substantia, aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in se ipsa subsistat. Est tamen nobilior, quam natura animae, in quantum est expressio, vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. Bonavent. ad l. II. Sent. dist. XXVI. art. 1. q. III. Conc. p. 4. iſt beſonders merkwürdig. Ad illud, quod objicitur, quod gratia est forma, *quae est principium vitae*, dicendum, quod illud habet veritatem de forma, quae dat vivere, quod spectat *ad esse primum. Gratia autem est forma dans vitam, quantum ad esse secundum*, sive quantum ad *bene esse*: et ideo illud non valet: non enim fit unum per essentiam ex gratificato et gratia. Vergl. Anselm. de concept. virg. c. IV. Aegid. Rom. ad II. Sent. p. II. dist. XXVI. q. 1. art. — Origenes de princip. l. III. Opp. Ed. Rue. Tom. I. p. 64. Consequens est, ea vel laude digna esse, vel culpa, quae virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia spiritus sancti, *et ea, quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur.* Bei Origenes oft in dieſem Sinne.

seiner Vollkommenheit fordert, sondern es muß für diesen Zweck erst eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf ihn stattfinden. Es wird demnach zwar anerkannt, daß die Bestimmung des Menschen und die Idee der Vollkommenheit, die durch ihn realisirt werden soll, ohne jene Unterordnung nicht gedacht werden kann, aber gleichwohl wird sie, da sie für ihn durch seine natürlichen Kräfte schlechthin nicht erreichbar ist, aus seiner Natur hinausversetzt, als ein höherer, außerhalb ihrer Sphäre liegender Zustand über sie hinaufgestellt, und deßwegen als ein übernatürlicher betrachtet. Dabei muß nun aber zweierlei gerechtes Bedenken erregen. Ist dieser Zustand der justitia originalis ein in dem angegebenen Sinne schlechthin übernatürlicher, so steht diese Gerechtigkeit in einem bloß äußerlichen Verhältniß zum Menschen, man begreift nicht, wie durch sie die durch die Natur des Menschen bedingte Idee der Vollkommenheit realisirt werden soll, wenn doch die Möglichkeit sie zu realisiren, über der Natur des Menschen hinausliegt; der Mensch wird dadurch der blos passive Träger einer Sache, die ihm eigentlich völlig fremd ist, seine Natur Nichts angeht: denn wenn er auch die ihm dargebotene Gerechtigkeit und Heiligkeit mit seinem freien Willen ergreift, und sie ebenso auch durch seinen freien Willen wieder verliert, so kann er sie doch durch seine eigene Willenskraft nicht für die Dauer fest halten, weßwegen ja eben das vermittelnde Band zwischen jener Gerechtigkeit und Heiligkeit und der menschlichen Natur und Willensthätigkeit eine übernatürliche Thätigkeit ist.«

Um den Sinn dieser Stelle zu verstehen, ist abermal zu bemerken, daß Herr Baur den paradiesischen Adam mit seiner Vollkommenheit und Gerechtigkeit nicht als

eine hiſtoriſche Perſon, ſondern als ein bloſes Ideal auffaßt, und in den Beſchreibungen, welche ſowohl die Lutheraner als die Katholiken von den ſeine Gerechtigkeit bewirkenden Kräften geben, nur den Typus erblickt, nach welchem auch der wirkliche, geſchichtliche Menſch (falle und wieder) gerecht vor Gott werde. Daß Adam auch als ein ſolcher Typus betrachtet werden könne und müſſe, habe ich in der Symbolik geſagt; und der Grund liegt darin, weil er ein Menſch war und wir es auch ſind, und das Weſen, das An-ſich des Verhältniſſes des Menſchen zu Gott durch den Fall zwar modificirt, aber nicht vernichtet werden konnte, natürlich vorausgeſetzt, daß Gott das Menſchengeſchlecht erhalten wollte. Hiemit alſo bin ich einverſtanden; ob aber Adam eine hiſtoriſche Perſon war, und inwiefern es Herr Baur an dieſem Orte in Abrede zu ſtellen berechtigt iſt, wird weiter unten beſprochen werden. Die Lehre der katholiſchen Theologen nun, nach welcher Adams Gerechtigkeit eine übernatürliche war, beſtreitet hier Herr Baur, und der kurze Sinn ſeiner langen und geſchraubten Worte iſt: da die Urgerechtigkeit als Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, und als innige Verbindung des ganzen Menſchen mit Gott gedacht, zugleich aber auch ſo dargeſtellt wird, daß ſie durch ein unmittelbar göttliches Princip geſetzt ſei, ſo werde die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, und die Vereinigung des Menſchen mit Gott überhaupt nur als Werk der Gnade, ohne alle mitwirkende Thätigkeit des Menſchen, der blos als der paſſive Träger der Gnade in Betracht komme, aufgefaßt. Die Gerechtigkeit des Menſchen werde alſo als ſchlechthin übernatürlich, als außer ſeiner Natur gelegen u. ſ. w. betrachtet. Auch gibt Herr Baur

ſeinem Gedanken in der Folge die Wendung, der katholiſche Lehrbegriff denke ſich den Menſchen ohne das Vermögen für das Abſolute, ohne die Idee des Ueberſinnlichen und Unendlichen: kurz er gibt ſich die lächerliche Mühe, die Fehler des orthodoxen proteſtantiſchen Syſtems auf das katholiſche zu übertragen, gleich als habe dieſes den Menſchen dem Evangelium gegenüber «als eine Salzſäule,» als «einen Baumſtumpf» und «Erdklotz» zu betrachten empfohlen! Die Idee der Vollkommenheit, die höchſte Einigung des Menſchen mit Gott, die nach dem katholiſchen Dogma nicht allein durch den Menſchen erreicht werden kann, ſagt nun Herr Baur, werde dieſem Dogma zufolge ohne den Menſchen, und außer ſeiner Natur zu Stande gebracht, und Was andere ungehörige Dinge mehr ſind. Uebrigens berufe ich mich ganz auf das oben über Franz von Sales Geſagte.

Damit aber Herr Baur den vom katholiſchen Dogma angegebenen Sinn vom Verhältniß des Natürlichen und Uebernatürlichen kennen lerne, empfehle ich ihm noch die Meditation einer Stelle aus der ſchon angezogenen Schrift des heiligen Franz von Sales *); er

*) François de Sales de l'amour de Dieu l. I. c. 16. l. l. p. 290. S'il se trouvoit des hommes, qui fussent en l'integrité et droiture originelle, en laquelle Adam se trouva lors de sa creation, bien que d'ailleurs ils n'eussent aucune autre assistance de Dieu, que celle, qu'il donne à chaque creature, afin qu'elle puisse faire les actions, qui leur sont convenables; non seulement ils auroient l'inclination d'aymer Dieu sur toutes choses, mais aussi ils pourroient naturellement executer cette si juste inclination: *car comme ce divin Autheur et Maistre de la na-*

wird, wenn ihm das weiter oben angeführte noch nicht die ächt katholiſche Betrachtungsweiſe von der Natur des Menſchen klar gemacht haben ſollte, aus dieſer ſich vollſtändig unterrichten können, und wenn er in dieſer ſehr wohl gelungenen Darſtellung nicht genau dieſelben Ausdrücke wie anderwärts finden ſollte, ſo wird es ihm

---

ture coopère et preste sa main forte au feu pour monter en haut: aux eaux pour couler vers la mer; à la terre pour descendre en bas, et y demeurer quand elle y est: ainsi ayant lui-mesme planté dans le coeur de l'homme une speciale inclination naturelle, non seulement d'aymer le bien en general, mais d'aymer en particulier et sur toutes choses la divine bonté, qui est meilleure et plus aymables que toutes choses; la suavité de sa providence souveraine requerroit, qu'elle contribuât aussi à ces bien-heureux hommes, que nous venons de dire, autant de secours qu'il serait necessaire, afin que cette inclination fut pratiquée et effectuée. Et ce secours d'un coté seroit naturel, comme convenable à la nature, et tendant à l'amour de Dieu, entant qu'il est Autheur et souverain Maistre de la nature: et d'autre part il seroit surnaturel, parce qu'il correspondroit, non à la nature simple de l'homme, mais à la nature ornée, enrichie et honorée de la justice originelle, qui est une qualité surnaturelle, procedant d'une faveur tres-speciale de Dieu. Mais quant à l'amour sur toutes choses, qui seroit pratiqué selon ce secours il seroit appelé naturel, d'autant que les actions vertueuses prennent leur nom de leurs objets et motifs, et cet amour dont nous parlons, tendroit seulement à Dieu, selon qu'il est reconnu Autheur, Seigneur, et Souveraine fin de toute creature, par la seule lumiere naturelle, et par consequent aymable est estimable sur toutes choses, par inclination et propension naturelle.

eine Bestätigung der Wahrheit des von mir in der Symbolik Gesagten sein, daß nämlich das katholische Dogma von der Urgerechtigkeit Adams weiter Nichts enthält, als daß er gerecht und heilig gewesen sei, und das Uebrige der Schule überläßt, überhaupt Denjenigen, die das Bedürfniß haben, sich von Allem sehr in das Einzele gehende Vorstellungen zu bilden — natürlich nach den dem Katholizismus überhaupt zum Grunde liegenden Principien. Hieran muß ich aber den Wunsch knüpfen, daß einmal die Zeit kommen möchte, in welcher die Theologen, wenn sie über die gegenseitigen dogmatischen Verhältnisse der Confessionen berichten, nicht mehr jene Verfasser von Reisebeschreibungen zum Vorbild nehmen möchten, welche in vier Wochen Italien vom Comersee an bis zum Vesuv durchrennen, in den Straßen der Städte herumspazieren, die Fenster der Gebäude ansehen, und an der Tafel des Wirths mit einigen Italienern sechs Worte wechseln, auch wohl einen Blick in die Bibliotheken und die Kirchen werfen, und dann — über Kunst und Literatur, über Sitten und Gebräuche, über öffentliches und häusliches Leben der Halbinselbewohner uns unendlich viel zu lesen geben.

Ich fahre in der Lösung der mir gewordenen Aufgabe fort. Dem bisher erörterten zweifachen Tadel fügt Herr Baur einen dritten bei, der eigentlich die Krone des Ganzen sein soll.

§. 14.

Dritter Einwurf.

3) Das ganze Christenthum könne nach der katholischen Auffassung der ursprünglichen Gerechtigkeit Adams auch nur als ein bloses Accidens, als ein großes opus

supererogationis erſcheinen, Was das Chriſtenthum auch nach der ganzen Behandlung ſei, die es in der katholiſchen Kirche erfahre. Denn gleichwie der Menſch mit ſeiner urſprünglichen Gerechtigkeit nur ein Accidens verloren habe, ſo könne ihm auch durch das Chriſtenthum nur etwas Accidentelles und Unweſentliches gegeben werden. Seite 52.

In der That ſind uns in Chriſto bloſe Accidenzien zugefallen, denn als Sold und Beſoldung für unſere treu verwalteten Amts- und Berufs-Geſchäfte könnte ihn wahrhaft nur die Anmaßung ſelbſt auffaſſen. Wirklich iſt er uns alſo eine reine Accidenz. Um indeß aus den oben mitgetheilten Sätzen, die ſich von ſelbſt ergebenden Erwiederungen abzuleiten, ſage ich: Gerade weil wirkliche und vollkommene Gerechtigkeit an ſich ſchon dem Menſchen nicht weſentlich einwohnt, er aber gleichwohl die natürliche Anlage zu dieſer Gerechtigkeit, die Empfänglichkeit für ſie, und das unabweisbare Bedürfniß nach ihr hat, und ſie doch auch hinwiederum nicht allein aus ſich erreichen kann, ſo befriedigt ihm gerade das Chriſtenthum ein weſentliches Bedürfniß, und iſt ihm ſchlechthin nothwendig. Der Begriff von accidenteller Gerechtigkeit bildet den Gegenſatz zu der dem Geiſte ſubſtanziell bereits einwohnenden, nicht zu der einem Geiſte zu Erreichung ſeiner höchſten Beſtimmung nothwendigen. Da alſo der Menſch nach katholiſcher Lehre nicht ſubſtanziell gerecht iſt, ſondern es nur durch Gottes Güte wird, die dieſer Lehre entgegengeſetzte Anſicht aber den Menſchen an ſich als ſubſtanziell gerecht auffaßt, ſo iſt auch nur nach jener, nicht nach dieſer, überhaupt ein Sündenfall, mithin auch nur — Erlöſung möglich, und Chriſtus iſt der Erlöſer, der

Weltheiland. Nach der von Herrn Baur vertheidigten, dem katholischen Dogma gerade entgegengesetzten Betrachtungsweise gibt es also gar keine Erlösung, gar kein Evangelium, weil keine Sünde und kein Bedürfniß nach Gerechtigkeit, als welche ja dem Menschen wesentlich sein soll. Oder sollte jedennoch irgend Etwas für Sünde, was keine Sünde ist, ausgegeben werden, — und Dies hat sich in den neueren Zeiten oft genug ereignet — so könnte sich der Mensch immer nur selbst aus dem Uebelstande, vermöge seiner felsenfest-gerechten, substanziell-gerechten Natur erlösen, und er bedürfte des aus Gnade und Barmherzigkeit uns zur Versöhnung und Heiligung gewordenen Christus nicht. Ich werde weiter unten zeigen, daß es sich mit Herrn Baur's Theorie wirklich dem also verhält, und darthun, daß er auch nicht die Lehre der symbolischen Schriften seiner Kirche, sondern seine eigenen Meinungen preisgibt, die ebensosehr des protestantischen als des biblischen Charakters entbehren.

Nun habe ich noch einige Consequenzen des Herrn Baur aus seinem obigen fundamentalen Tadel des katholischen Dogma zu beleuchten: «Wir können, sagt er Seite 50. mit einer Ansicht von der Natur des menschlichen Geistes, die demselben an und für sich jedes Vermögen des Absoluten abspricht, ebensowenig einverstanden sein, als mit einem Supranaturalismus, welcher das Uebernatürliche als ein schlechthin Uebernatürliches, als ein in jeder Beziehung außer und über dem Menschen Liegendes betrachtet.»

Vorerst dürfte nicht leicht einzusehen sein, warum die eine Ansicht, die dem Menschen das Vermögen des Absoluten abspricht, der andern, die das Ueberna-

türliche als ein in jeder Beziehung außer und über dem Menschen Liegendes betrachtet, entgegengesetzt wird. Denn nur dort, wo Jenes geschieht, wo dem Menschen das Bild Gottes entweder an sich abgesprochen, oder wo der Mensch durch den Fall desselben verlustig erklärt wird, ist auch Dieses. Wie darum auf das katholische Dogma das Eine oder das Andere anwendbar sein soll, ist schwer zu erklären. Herr Baur fährt fort: «Hat das Göttliche, das der Mensch in sich aufnehmen soll, nicht einen durch seine Natur bedingten Anknüpfungspunct in ihm selbst, ist die Empfänglichkeit für dasselbe nicht in seinem innersten Wesen so tief begründet, daß die Idee seiner Natur dadurch erst zur Realität und Vollendung kömmt, so kann der Mensch, nicht als das freie, selbstthätige wahrhaft persönliche Subject für dasselbe gedacht werden, es steht als eine reine übernatürliche, seinem Bewußtsein unerreichbare Ordnung über ihm, zwischen welcher und ihm ebendeßwegen nur ein unlebendiges, äußerliches, mechanisches Verhältniß stattfindet.» Dieses sehr wahre Wort enthält eine große Lection für das ganze protestantische Dogma, aber das katholische trifft es nicht einmal leise, ja es ist von der Art, daß es ohne die Existenz der katholischen Kirche nicht einmal im Bewußtsein der Christen sich fände, und darum gar nicht ausgesprochen werden könnte.

B) Gegen den katholischen Begriff von Freiheit.

§. 15.

Schwierigkeit Herrn Baur's Vortrag zu würdigen. Werth seiner Voraussetzungen, um die Lehre von der Freiheit zu bestreiten.

Zur katholischen Lehre von der Freiheit übergehend, kann ich vor allem nicht verhehlen, welches kaum erträgliche Mißbehagen mir die völlige Principlosigkeit Herrn Baur's erweckt hat. Auf einer und derselben Seite kann man nicht nur die verschiedensten, sondern die sich entgegengesetztesten Standpuncte finden, von denen aus er die katholische Lehre beurtheilt. Bald ist es der orthodox-lutherische, bald der calvinistische, bald keiner von beiden, sondern Was er neuere Theologie nennt, das heißt die schleiermacherische Ansicht, als gebe es sonst keine neuere unter den Protestanten. Zudem wird nur selten die orthodox-lutherische Ansicht von den übrigen rein ausgeschieden, vielmehr wird sie gar oft mit den anderen verwechselt, und die eine für die andere und als gleichbedeutend mit ihr genommen und ausgegeben. Hierin spricht sich zwar die innere Haltlosigkeit des Ganzen am Treffendsten aus, aber das Geschäft des Beurtheilers ist unendlich erschwert, weil man immer von einer Art Schwindel heimgesucht wird, wenn man sich durch ein solches Ineinanderüberfließen von allen möglichen Standpuncten hindurcharbeiten soll. Wir haben bisher schon manche Beweise für das Gesagte geliefert, nun werden wir abermal zu sehen bekommen.

In Ansehung der Freiheit des Menschen bekennt zwar Herr Baur offen, daß sie mit dem lutherischen Systeme

unverträglich ſei S. 63. — und gibt ſeine Anſicht dahin ab, daß es die calviniſtiſche Prädeſtinationslehre hätte aufnehmen ſollen, um conſequent zu ſein. Auch er ſelbſt erklärt ſich gegen die Freiheit, wie ſich ſogleich zeigen wird. Gleichwohl macht es die zuletzt aus ſeiner Schrift S. 60. angezogene Stelle dem katholiſchen Dogma zum Vorwurf, «daß der Menſch nicht als das freie, ſelbſtthätige wahrhaft perſönliche Subject für daſſelbe (das Göttliche) gedacht werden könne.» Hier hält es alſo Herr Baur für eine wünſchenswerthe Eigenſchaft eines Syſtems, wenn der Menſch als frei und ſelbſtthätig das Göttliche aufnehmend begriffen werden könne; von Seite 67. an wird aber der Begriff der Freiheit als mit dem Chriſtenthum unverträglich dargeſtellt. Beſteht denn nun wohl etwa die calviniſche Prädeſtinationslehre darin, daß ſie den Menſchen als Den darſtellt, welcher das Göttliche frei und ſelbſtthätig aufnehme? Sie beſteht vielmehr darin, daß Gott mit abſoluter Nothwendigkeit über den Menſchen verfüge. Will ſich Herr Baur hier nicht in einen offenbaren Widerſpruch verwickeln, wenn er von einer freien und ſelbſtthätigen Aufnahme des Göttlichen ſpricht, ſo wird er wohl einen eigenen Begriff mit Freiheit und Selbſtthätigkeit verbinden. Es frägt ſich alſo, wie er den Begriff der Freiheit beſtimmt, die er für wünſchenswerth hält, und wie ſich dieſelbe verhält zu der, die er verwerfen zu müſſen glaubt. Ferner frägt ſich: ob die Freiheit, die er hervorhebt, die der ſymboliſchen Bücher ſei? Denn darauf kömmt es hier an. Hier können wir uns aufs Rathen verlegen; aber doch wohl ſo ziemlich errathen. Freiheit, wenn er ſie billigt, iſt ihm naturnothwendige, dem Menſchen weſentliche Ge-

rechtigkeit; ist sie ihm aber Dies, wie verirrt sich ein Begriff dieser Art hieher, und warum wird er nur als ein dem katholischen Systeme entgegengesetzter eingeführt, da das lutherische und calvinistische ihn auch nicht kennen? Denn beide lassen ja den Menschen seine Gerechtigkeit verlieren.

Gegen den katholischen Begriff von Freiheit wird aber also argumentirt: «Mit dem liberum arbitrium, wie wir auch den Begriff desselben geben mögen, ist immer auch der Pelagianismus in seinem ganzen Umfange gesetzt. Denn wofür anders kann das liberum arbitrium, wenn wir nicht einen ganz willkührlichen Begriff mit demselben verbinden wollen, gehalten werden, als für das Vermögen, sich für das Eine, wie für das Andere, also auch für das Gute, wie für das Böse, auf gleiche Weise zu entscheiden? Es ist ein völlig inhaltsleerer, sich selbst aufhebender Begriff, neben dem liberum arbitrium einen so überwiegenden sinnlichen Hang anzunehmen, daß es sich immer nur auf die eine der beiden Seiten hinneigen kann.» Die Freiheit wird mit Recht hier als Wahlvermögen aufgefaßt; und ich nehme auch keinen Anstand vollkommen zuzugeben, daß es mit der Freiheit Nichts wäre, wenn sie nur das Böse wählen könnte. Aber welchem Vertheidiger der Freiheit ist es auch jemals eingefallen, eine solche Tollheit zu behaupten? Freilich lehrt das katholische Dogma, daß die Freiheit unvermögend sei, sich durch sich allein zu Christus zu bekehren, und daß schon der Glaube an ihn durch die Gnade bedingt sei. Hat vielleicht Herr Baur diese Lehre im Auge gehabt, und ist er etwa der Meinung, daß dadurch der Begriff der Wahlfreiheit zwischen dem Guten und dem Bösen aufgehoben werde,

weil der Mensch ungeachtet seiner Freiheit eben nur durch die Gnade unterstützt wahrhaft gut werden könne? Dann hätte er aber doch wohl daran denken müssen, zu zeigen, daß das Vermögen der Wahl, indem es das von der Gnade Angebotene wählt, nicht gewählt habe; denn ohne Zweifel würde die Wahlfreiheit nur dann aufgehoben, wenn sie es nicht wäre, die sich entschließt, dem Zug der Gnade zu folgen. Herr Baur verlangt ja von der Freiheit als Wahlvermögen an sich nichts Weiteres, als daß sie soll wählen können; nun gewählt hat sie. Daß sie aber nicht allein gewählt hat, sondern kräftig unterstützt, hebt doch das Wählen selbst nicht auf. Endlich hat sie auch, dem einwirkenden göttlichen Principe zustimmend und dasselbe in sich aufnehmend, doch offenbar aufgehört, sich der Seite des Bösen zuzuneigen, vielmehr der entgegengesetzten sich zugewendet. Was in aller Welt soll also wohl auch damit ausgerichtet sein, wenn Herr Baur sagt: «es ist ein völlig inhaltsleerer, sich selbst aufhebender Begriff, neben dem liberum arbitrium einen so überwiegenden sinnlichen Hang anzunehmen, daß es sich immer nur auf die eine der beiden Seiten hinneigen kann?» Doch wir wollen nun weiter hören, Was gespielt wird.

«So wenig eine Wage ihrem Begriffe und Zweck entspricht, wenn nicht beide Wagschaalen von völlig gleichem Gewicht sind, und sich so zu einander verhalten, daß sich aus jeder noch so schwankenden Bewegung doch immer wieder das völlige Gleichgewicht herstellen kann, ebensowenig kann mit dem liberum arbitrium ein richtiger Begriff verbunden werden, wenn es nicht als eine völlige Indifferenz, als ein aequilibrium genommen wird. Jede Neigung auf die eine oder die andere Seite

darf die Möglichkeit nicht aufheben, in jedem Momente auf die entgegengesetzte Seite umzuschlagen, da die Freiheit als Vermögen der Wahl keine graduelle Verschiedenheit, kein Schwanken zwischen einem Plus und Minus zuläßt, sondern es kömmt hier schlechthin darauf an, daß man sie entweder hat, oder nicht hat. Wer sie nicht in vollem Sinne hat, hat sie gar nicht.» Was die Vergleichung der Freiheit mit der Wage anlangt, so ist die Grenze nicht außer Acht zu lassen, welche das Gebiet der Mechanik von dem der Ethik mit unausfüllbarer Kluft auseinanderhält. Die Freiheit ist dem Menschen nicht gegeben, um ewig zu schwanken, sondern das Gute und Göttliche bleibend zu wählen, und in diesem als ihrem Sättigungspuncte zu ruhen. Gleichwie nun eine jede ethische, ja eine jede lebendige Kraft überhaupt durch den guten Gebrauch, der von ihr gemacht wird, oder den sie von sich selbst macht, gewinnt, durch den schlechten, verliert, durch gar keinen, erlahmt, so ist es auch mit der Freiheit. Die Freiheit kann sich dem im gesammten Reiche des sittlich Lebendigen geltenden Gesetze um so weniger entziehen, als sie nicht ohne die übrigen Glieder des geistigen Organismus zu begreifen ist, und die Verwendung, die sie von denselben macht, auch für sie vom größten Einfluß ist. So viel über diese Vergleichung.

Was nun aber Herr Baur verlangt, daß die Möglichkeit in jedem Momente auf die entgegengesetzte Seite umzuschlagen vorhanden sein müsse, so ist auch Dies noch keinem Vertheidiger der Freiheit zu läugnen je eingefallen; oder wüßte Herr Baur etwa Einen und den Anderen zu nennen? In Dem aber, was daraus abgeleitet wird, ist ein Versehen eingeschlichen, welches aus-

der unbedingten Uebertragung mechanischer Verhältnisse auf das ethische Gebiet, und aus einer anderen nicht minder wichtigen Ursache nothwendig folgte. Die Freiheit «als Vermögen der Wahl» läßt freilich kein Schwanken zwischen Plus und Minus zu; Wer das Vermögen der Freiheit hat, hat es in vollem Sinne, oder hat es nicht, so gut als ein Wesen, das das Vermögen des Verstandes, des Willens u. s. w. hat, es hat, oder nicht. Dergleichen Dinge sind keine theilbaren Größen. Aber Etwas ganz anders ist der Gebrauch und die Beweglichkeit eines Vermögens; hierin gibt es sehr mächtige graduelle Unterschiede.

§. 16.

Warum erstens die Lehre von der Freiheit zu verwerfen sei. Beschaffenheit der Harmonie Herrn Baur's mit sich selbst.

Aus diesen so gebrechlichen Vordersätzen wird nun die Anwendung gemacht, worauf es Herr Baur hier ankömmt. «Daraus, bemerkt er, folgt dann aber auch, daß wir in dem Menschen, sobald wir ihm ein solches, gegen das Gute und Böse ursprünglich völlig indifferentes, liberum arbitrium zuschreiben, keinen überwiegenden Hang zum Bösen annehmen können, sondern ihm die vollkommene gleiche Fähigkeit fürs Gute und Böse, oder eine Natur, die wegen ihrer Indifferenz sich in einem an sich völlig gesunden Zustande befindet, zugestehen müssen. Dies ist aber nicht Anders, als die pelagianische Ansicht, welcher sich die Lehre von der Freiheit nicht entschlagen kann. Sie muß daher auch mit dem Pelagianismus dem Menschen eine so vollkommen zureichende Kraft zum Guten zuschreiben, daß er sich selbst

für das Gute ſo beſtimmen kann, wie es ſeine Aufgabe iſt. Aus den Prämiſſen, welche zu dieſer Folgerung berechtigen ſollen, läßt ſich, wie wir geſehen haben, nichts Anderes ableiten, als daß der Menſch, der freie, nie die Möglichkeit verlieren darf, ſich vom Falle zu erheben, und ſeine Freiheit als Vermögen, ſo lange er Menſch iſt, behalten muß. Durch ſchlechten Gebrauch dieſes Vermögens aber kann der Hang zum Böſen ſo überwiegend werden, daß das Vermögen für ſich allein keine, auch nicht die leiſeſte Kraftäußerung zum Guten hin zu entwickeln im Stande, und eben nur noch als Vermögen vorhanden iſt, aber doch als Vermögen und in dieſer Eigenſchaft ganz. Da nun das katholiſche Dogma ſchon durch das angeſtammte Verderben die Bewegung der Freiheit gehemmt ſein läßt, (und wenn dieſe Hemmung überhaupt möglich iſt, wird, ja ſo muß ſie auch durch die Erbſünde eintreten können), ſo iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen, wie die Lehre von der Freiheit an ſich dem Pelagianismus nicht ſolle entgehen können, und wie ihr überhaupt blos die Annahme wohl anſtehe, daß der Menſch eine vollkommen zum Guten zureichende Kraft in ſich ſelbſt beſitze, und ſich immer in einem geſunden Zuſtand befinde.

Faßt man übrigens die Freiheit blos als die Indifferenz zwiſchen gut und bös auf, ſo iſt es an ſich ſchon ein gewaltiger Sprung, d. h. ſelbſt, wenn ſie im geſunden Zuſtand gedacht wird, unmittelbar daraus, weil ſie dieſe Indifferenz iſt, zu ſchließen, der Menſch beſitze eine vollkommen zum Guten ausreichende Kraft; man dürfte, wenn man es in ſeinen Schlüſſen ein wenig genau nehmen zu müſſen überzeugt iſt, nur folgern, daß der Menſch mit einem ſolchen Vermögen ſelbſtſtändig

gut, und vollkommen gut werden könne; ob und welche weiteren Bedingungen aber überdies nöthig sein möchten, um wirklich gut zu werden ist damit noch gar nicht gesagt. Kurz, es ist damit nur gesagt, Was von Seiten des Menschen schlechthin vorhanden sein muß, keineswegs aber, ob nicht eben so auch von Seiten Gottes noch irgend eine Thätigkeit schlechthin erforderlich sei, um den Menschen in Besitz einer Kraft zu setzen, die vollkommen zum Guten ausreicht. Der Vertheidiger der Freiheit kann sich zur Annahme einer solchen göttlichen Thätigkeit entschließen, denn Herr Baur hat ihm, wie wir sehen, den Weg nicht abgeschnitten, und der Katholik entschließt sich wirklich dazu. Wie sollte ihm also der Pelagianismus unvermeidlich sein? Uebrigens ist der Pelagianismus nicht schlechthin Irrthum; denn sein Wahres ist, daß er die Freiheit festhält, auch ist das Lutherthum nicht schlechthin unwahr, weil es die Gnade anerkennt. Indem aber jener nur die Freiheit, dieses nur die Gnade hat, so ist auch keines von beiden Systemen schlechthin wahr; schlechthin wahr ist nur der Katholizismus, der das Irrthümliche jener ebenso verwirft, als er ihr Wahres umfaßt.

Nun soll mir aber auch Herr Baur zu Rede stehen auf die Fragen: wie er dazu komme, oben dem katholischen Dogma den Vorwurf zu machen, daß es den Menschen nur einen passiven Träger der Gnade sein lasse, wenn er doch gesonnen war, nachzuweisen, daß es nach seinen Principien genöthigt sei, den Menschen als allein thätig im Guten aufzufassen, so also, daß er der Gnade ganz entbehren könne? Sodann: wenn Herr Baur es für pelagianisch hält, dem Menschen für sich eine zum Guten vollkommen ausreichende Kraft zu verleihen,

warum hielt er die Lehre einer so scharfen Rüge werth, daß die Gerechtigkeit dem Menschen ein Accidens sei, und behauptete, sie sei ihm wesentlich, substanziell? Enthält diese Behauptung nicht einen so crassen Pelagianismus, wie der im fünften Jahrhundert bei Weitem nicht war? Dieser lehrte wenigstens, daß der Mensch seine Gerechtigkeit verlieren könne; könnte Herr Baur einen solchen Verlust ohne den derbsten Widerspruch mit sich selbst zugeben? Doch es wird sich weiter unten zeigen, daß nach dem Systeme des Herrn Baur's eigentlich weder von Pelagianismus noch von seinem Gegensatz die Rede sein könne; auch ist es Zeit zum Text des Herrn Baur's zurückzukehren.

§. 17.

Warum zweitens die Freiheit nicht existire.

Was dem Gesagten zufolge von dem kommenden Satze zu halten sei, bietet sich von selbst dar: «Ebendeßwegen kann aber auch von einer Erlösung in dem Sinne nicht mehr die Rede sein, in welchem die Erlösung als die nothwendige Vermittelung zwischen zwei Zuständen gedacht wird, die sich so entgegenstehen, daß der Mensch durch sich selbst aus dem Einen in den Anderen nicht übergehen kann.» Wenn ich auch gerne, ja durch die Lehre der Kirche verpflichtet, zuzugeben habe, daß der freie Mensch im gefallenen Zustande nicht immer nothwendig sündigt, so wird er doch gewöhnlich sündigen, und bedarf also der Sündenvergebung, und er bedürfte ihrer, wenn er sogar selbst nur ein und das anderemal gesündigt hätte, ganz abgesehen von der Erbschuld, die nebst den wirklichen Sünden auf Jedem lastet; die Erlösung also als Sündenvergebung aufgefaßt

bedürfen alle Menſchen nach dem katholiſchen Dogma, und man begreift auch nicht von ferne, wie aus der Schlußreihe des Herrn Baur's ſich ergeben ſolle, daß der Menſch dieſelbe nicht nöthig habe. Denn daran, daß der ſündige Menſch der Vergebung bedürfe, hat er ſich hier gar nicht erinnert, und darum noch kein Wort davon geſprochen. Um alſo aus dem Zuſtande des Sünders und des Strafwürdigen in den Zuſtand des Begnadigten übergehen zu können, wird 1) eine Vermittelung nöthig ſein, eine Erlöſung als Sündenvergebung.

Auch einen andern Hauptpunct hat Herr Baur gleichfalls völlig außer Acht gelaſſen. Er hat uns nämlich die Freiheit des Menſchen, wie geſagt, nur als Wahlvermögen zwiſchen dem Guten und Böſen vorgeſtellt; damit iſt nun zwar die unerläßliche innere Bedingung gegeben, überhaupt des Guten und des Böſen fähig zu ſein. Wodurch wird aber die durch die Erbſünde in ihrer Bewegung gelähmte Kraft frei werden? Woher kömmt überdies das Object für die Freiheit, das wahrhaft Gute ſelbſt, das wir uns durch ſie aneignen ſollen? Denn dadurch, daß wir durch ſie gut werden können, ſind wir es ja noch nicht; durch ſie ſind wir nur in den Stand geſetzt, zu wählen. Die höchſte Erfüllung der Freiheit, als bloſer Wahlform, woher mag ſie ſich alſo wohl ſchreiben? Woher wird das Gute, für das ſie ſich entſcheiden ſoll, fließen? Denn, daß ſie in ſich ſelbſt auch das wahrhaft Gute habe, welches ſie ergreifen ſoll, davon hat Herr Baur auch nicht das Mindeſte verlauten laſſen. Wer bietet ihr alſo, der empfänglichen, den eigentlich ſättigenden Inhalt dar? Aus dem ganzen Gnadenreichthum der göttlichen Offenbarungen, insbeſondere des Chri-

ſtenthums ſtieſt ihr erſt die Fülle zu. Die Vermittelung zwiſchen dem Zuſtande des Leerſeins, oder dem des ungenügenden Erfülltſeins mit höherem Leben, und der Sättigung mit demſelben, kann der Menſch nicht ſelbſt übernehmen, ſo frei er auch iſt, ſo wenig er die ſeinen Freiheitsgebrauch verhindernden Feſſeln von ſelbſt abſtreifen kann.

Wie war doch auch Herr Baur ſo vergeßlich, daß ihm hier gar nicht zu Sinnen kam, Was er früher als einen ſo bedeutſamen Theil der katholiſchen Theologie hervorgehoben hatte, daß nämlich die Gerechtigkeit ſelbſt des noch ſtehenden Adams nur durch unmittelbar göttliche Darbietungen vollendet worden ſei? Wenn alſo ſchon der paradieſiſche Menſch die Idee, die Gott von ihm hatte, nicht aus ſich allein in Wirklichkeit überſetzen konnte, wird wohl die katholiſche Theologie ſo gedankenlos ſein, daß ſie den aus Eden verſtoßenen Menſchen den göttlichen Feuerfunken des Prometheus auf Erden finden läßt? Wird ſie ſo gedankenlos ſein, die Lehre aufzuſtellen, daß zwar die Heiligkeit und Gerechtigkeit des noch reinen Adam ein Accidens, ein beſonderes Geſchenk Gottes ſei, die Gerechtigkeit und Heiligung des gefallenen Adam aber aus ſeiner eigenen Fülle hervorgehe?! So lehrt alſo das katholiſche Dogma 2), durch den inneren Zuſammenhang ſeiner Sätze genöthigt, daß der Menſch, um aus dem Zuſtande des Verlaſſenſeins vom göttlichen Pneuma in den des Erfülltſeins mit ihm überzugehen, einer göttlichen Herablaſſung bedürfe. — So alſo verhält es ſich mit dem, aus dem katholiſchen Dogma von der Freiheit hervorgehenden, Pelagianismus!

§. 18.

Warum drittens die Freiheit zu verwerfen sei.

Doch Herrn Baur genügt es nicht, so wenig als mir, in der bisherigen Weise die katholische Glaubenslehre des Pelagianismus zu beschuldigen; er fährt, auf dem bisher von ihm gelegten Grunde, fort, noch Anderes, gleichfalls Pelagianisches, in ihr zu entdecken. «Aber auch der Begriff des Guten muß, sobald wir vom liberum arbitrium ausgehen, so bestimmt werden, daß das absolut Gute nicht mehr einzig in Dasjenige gesetzt werden kann, was der Mensch nur durch die Erlösung in Christus in sich aufnimmt. Kommt alles Gute dem Menschen nur aus dem höhern Lebensprincip, das er Christus als dem Erlöser verdankt, so hat nur dieses einen absoluten Werth, und alles Andere ist ebendeßwegen, weil es einen solchen Werth nicht hat, nicht wahrhaft gut zu nennen.» Seite 69. Hierüber bieten sich der Anmerkungen eine Menge dar. Vor Allem fällt das Inconstante des Ausdrucks auf, Was schon auf unklare Gedanken schließen läßt; denn einmal wird gesagt, daß wir Christo als Erlöser das absolut Gute verdanken, dann, daß wir ihm, als solchem, alles Gute verdanken. Nebst dem ist vor der Hand noch auf die seltsame Art zu schließen aufmerksam zu machen. Herr Baur sagt, alles Gute komme aus dem von Christus dargebotenen Lebensprincipe; hieraus folgt aber schnurgerade, daß es außer diesem Lebensprincipe gar nichts Gutes mehr gebe; denn wenn alles Gute in ihm beschlossen ist, was sollte noch außer ihm Gutes gefunden werden? Allein nicht also schließt Herr Baur, sondern, weil in Christo uns alles Gute gereicht werde, so habe nur dieses absoluten Werth, und alles Andere

ſei nur nicht wahrhaft gut. Alſo gebe es doch auch Gutes außer der Erlöſung, und nicht alles Gute wäre uns in ihr mitgetheilt!

Was nun aber die Sache ſelbſt betrifft, ſo iſt geradezu zu behaupten, daß uns das abſolut Gute in Chriſto nicht mitgetheilt werde; denn abſolut gut iſt nur Gott, und bleibt es ewig, und dieſes abſolut Gute iſt ſchlechthin nicht mittheilbar. Dann ſtammt aber auch nicht alles Gute von Chriſtus dem Erlöſer; denn bevor er uns erlöste, hat er, Er ſelbſt uns auch erſchaffen, und uns das Sein gegeben, und auch dieſe Gabe, die von ihm als Schöpfer kömmt, iſt wahrhaft gut, und die Bedingung, die ſchlechthin nothwendige Vorausſetzung aller ſeiner übrigen Gaben. Man ſoll die Schöpfung nicht verachten, um die Erlöſung zu preiſen, und wenn Gott ſelbſt über ſeine Werke das große Wort ausgeſprochen hat, daß ſie gut ſeien, ſo kömmt keiner Creatur zu, zu ſagen, ſie ſeien nicht gut. Unter ſeine Schöpfungsgaben iſt aber auch die Freiheit zu zählen, welche, als Setzung Gottes, ſo gut iſt, als alles Andere, und unmöglich ein Hinderniß ſein kann, das Uebrige gebührend anzuerkennen: ja ſie iſt die Bedingung, wodurch wir ſeine übrigen Gaben zu ſchätzen erſt fähig werden.

Geht nun der dunkle Sinn obiger Worte etwa dahin, in Chriſto ſei dem Menſchen das höchſte Gute, deſſen er fähig iſt, mitgetheilt worden, und ein göttliches Lebensprincip, wodurch der Menſch wieder einzig wahrhaft gut werden könne, ſo erkennt Dies der Katholik nach ſeinen dogmatiſchen Principien nothwendig an, und muß es für unbegreiflich erklären, wie man glauben kann, ihm durch ſolche Dinge etwas Unbekanntes zu

eröffnen. Ja der Katholik läßt dem Christen durch den Sohn Gottes Mittheilungen werden, die gar nicht einmal aus den Naturprincipien sich entwickeln könnten. Dagegen wird der Katholik sagen, daß Herr Baur durch die Behauptungen seiner symbolischen Bücher gar nicht berechtigt sein könne, einen Unterschied zwischen wahrhaft gut und nicht wahrhaft gut in der sittlichen Menschenwelt eintreten zu lassen. Denn nach denselben gibt es vom Falle des Menschen an in der Menschengeschichte nur Gutes in Christo oder geradezu Böses, nicht ein Mittleres, das etwa zwischen beiden stünde.

Die noch folgenden Erörterungen sind gleichfalls nicht ohne sehr viel Auffallendes. Da indeß auch nicht das Mindeste davon das katholische Dogma berührt, so würde ich befürchten, allzulästig zu werden, wenn ich durch alle Irrgänge hindurch den Herrn Baur begleiten wollte. Aber Einiges, was den drückendsten Mangel alles festen und gediegenen Standpuncts der Betrachtung verräth, darf ich deßhalb nicht übergehen, weil uns darin die Erklärung gegeben wird, wie es Herrn Baur möglich wurde, so ganz und gar Unpassendes gegen das katholische Dogma vorzubringen, gleich als müsse nur Etwas gesagt werden, sei es auch, Was es wolle. Es ist wohl noch im frischen Andenken, daß sich Herr Baur meiner Behauptung, die Apologie lehre, der gefallene Mensch habe kein religiös-sittliches Vermögen mehr, unter Anderm durch die Ausflucht zu erwehren suchte, sie lasse ja dem gefallenen Menschen noch eine justitiam civilem, wenn sie ihm auch die justitiam originis nehme; woraus sich ergebe, daß auch der gefallene Mensch noch eine religiöse Anlage haben müsse, denn beide Arten von Gerechtigkeit fielen im Begriffe von Gerechtigkeit zusammen, und

unterscheiden sich nur von einander, wie sich die Phantasie des Dichters von der im gewöhnlichen Leben vorkommenden unterscheide. So habe also auch nach der Apologie der gefallene Mensch noch die religiöse Anlage, die sich in ihr nur in einem schwächeren Grade von Thätigkeit äußere; überall sei es aber dieselbe Vernunft, die die eine und die andere Gerechtigkeit wirke. Ich habe nicht unterlassen eine feierliche Verwahrung im Namen der orthodoxen protestantischen Theologie gegen eine solche Ansicht einzulegen. Nun — — ja nun, d. h. S. 70. erklärt Herr Baur dieselbe Ansicht, die er in der Apologie der A. C. gefunden, und als höchst wahr ausgegeben hatte, für eine — pelagianische, zu der sich der Katholizismus bekenne, denn dieser leite nicht alles Gute von Christus dem Erlöser ab!

In dieser ganzen Bekämpfung des Katholizismus durch Herrn Baur kehrt eigentlich der Gedanke wieder, er sei unchristlich, weil er nicht in jeder Beziehung neue religiöse Lebenskräfte durch Christus dem Menschen zufließen lasse; es seien eben lediglich der menschliche Wille und die menschliche Vernunft die Agenten, die nur durch Das, was ihnen das Christenthum darbiete, unterstützt würden (gratia juvans). Die Tugend des Christen sei also auch dem Substanziellen nach dieselbe, wie die des Heiden, und nur durch ein Accidens verschieden. Daher folgende tadelnde Worte über die pelagianische Tugend, über welche sich die Katholiken nicht erheben: „Die vorchristliche Tugend ist zwar (nach dem Pelagianismus) eine andere als die christliche, aber sie ist doch mit dieser in dem Begriff der Tugend wesentlich Eins, diese selbst ist daher nichts Anders als eine Modifikation des Allgemei-

nen, überall ſich gleichbleibenden Weſens der Tugend, ſo groß auch im Uebrigen der Unterſchied ſein mag, durch welchen ſich die chriſtliche Tugend in Hinſicht des Objects, auf das ſie ſich bezieht, in Hinſicht der Motive, die ihr zu Grunde liegen, und in Hinſicht der Wirkungen und Folgen, die ſie hat, über jede andere erhebt.» Hiemit vergleiche man nun beſonders angelegentlich, Was er oben über das Verhältniß der bürgerlichen und philoſophiſchen Gerechtigkeit zur evangeliſchen und zur Urgerechtigkeit geſagt hat, die beide im Begriff der Gerechtigkeit zuſammen fallen, und von einem und demſelben Vermögen des Menſchen, der Vernunft erzeugt werden, ſo daß ſich dieſelbe durch das Chriſtenthum nur zu einer höheren Thätigkeit entwickle, als es ihr vor demſelben möglich geweſen ſei!

Zu dem Begriff aber, den Herr Baur von der pelagianiſchen Tugend gegeben hat, muß ich indeß die Bemerkung machen, daß, wenn wir noch beifügen, (Was Herr Baur aus dem katholiſchen Dogma hinzuzunehmen vergeſſen hat): auch neue, zu unſerer menſchlichen Kraft hinzukommende Kräfte von oben erzeugen dieſelbe mit uns, dieſer Begriff vollkommen wahr ſei. Denn wenn nicht unſer Wille, den wir mit den Heiden der Subſtanz nach ganz gemein haben, ſie wirkt, iſt ſie gar nicht unſere Tugend. In der That, einen überaus merkwürdigen Begriff von der Tugend muß man haben, wenn man ſagt, eine Tugend, die ſich von einer anderen durch ihr Object, ihre Motive, ihre Würkungen und Folgen und (theilweiſe) auch durch die Kräfte unterſcheide, die bei ihrer Hervorbringung thätig ſind, ſei von jeder Anderen nur im Accidentellen verſchieden!

Eine wesentliche Verschiedenheit zwischen christlicher und vorchristlicher Tugend könnte Herr Baur auf dem Standpuncte, auf welchen er sich nun emporgeschwungen hat, nur dann noch finden, wenn er die Substanz des Menschen selbst verwandelt werden ließe, so daß nicht mehr wir es wären, wenn wir als Christen handelten!

So hat sich Herr Baur hier ganz die Grundsätze der Concordienformel in des Matthias Flacius angeeignet, wenn sie durch die Erbsünde die menschliche Substanz vermindert werden, und durch das Christenthum dieselbe Substanz sich erst wieder integriren lassen!

§. 19.

Herr Baur beschließt seine Einwendungen gegen die Freiheit. Erinnerung an Dinge, die er vergessen hat.

Zuletzt sagt Herr Baur Seite 71. die Wahlfreiheit solle ja doch auch nicht immer zwischen dem Guten und dem Bösen schwanken, sondern am Ende beharrlich dem Guten ergeben bleiben, so daß eine ihrer Wagschaalen an einen über den Indifferenzpunct und alle seine Schwingungen hinausliegenden Einheitspunct sich anknüpfe, und dem Guten das Uebergewicht auf immer zusichere; so komme man, wenn der Mensch dem höchsten sittlichen Standpunct sich annähernd gedacht werde, auf einen Punct, wo Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfallen. Ja gewiß, aber es ist eine Nothwendigkeit, die aus der Freiheit hervorgegangen ist, und sich von der nicht aus der Freiheit hervorgegangenen ebenso unterscheidet, wie der fromme Mensch vom frommen Schaafe unterschieden ist, das bei all seiner nothwendigen Frömmigkeit nicht den mindesten sittlichen Werth hat.

Nun wird es mir aber Herr Baur nicht übel deuten, wenn ich noch ſage, daß die Katholiken außer Dem, was er über das Weſen der Freiheit vorgebracht hat, noch manches Empfehlende von ihr zu rühmen wiſſen. So prahlen ſie von ihr, daß das Selbſtbewußtſein gar nicht zu ſeiner Vollendung komme, es ſei denn, der Menſch habe ſich als freies Weſen erfaßt, und ich möchte gar nicht gut dafür ſtehen, daß ſie nicht bald auch ſo weit gehen, zu behaupten, ein Selbſtbewußtſein, in dem ſich der Menſch nur als ſchlechthin abhängig (unfrei) erfaßt habe, ſei nicht nur ein unvollendetes, ſondern ein ganz unwahres und erdichtetes, das auf unreiner Wahrnehmung und Selbſttäuſchung ruhe. Dergleichen Aufſchneidereien der Freiheitsvertheidiger hätte doch ein Seitenhieb gelegentlich beigebracht werden ſollen. Ich habe keinen gefunden.

Endlich fällt mir bei: entſpricht nicht der Wagſchaale des liberi arbitrii der Menſchen, eine Wagſchaale da oben, die der liberrimus omnium arbiter nach der chriſtlichen Legende dem Sanct Michael in die Hände gegeben, und in der wir ſelbſt gewogen werden? Hat nun die «neuere Theologie», der wir Engelsanbeter ſo ſtarr und unbeweglich zuſehen, ohne uns vom alten Glauben auch nur im Mindeſten wegbringen zu laſſen, die unteren Wagſchaalen deßwegen in ihren Stürmen ſo ſehr aufs Korn genommen, weil es eigentlich denen da oben galt, oder umgekehrt? Glaubt man, daß, wenn ſie dem Menſchen aus dem Kopf geſchlagen werden, ſie auch zugleich dem Sanct Michael aus den Händen fallen? Oder: daß dieſer müde geworden ſei, und dieſelben habe ſinken laſſen, und darum der Menſch auch die ſeinigen aufgeben dürfe? Wie ſichs auch hiemit verhalten

mag: eine falsche Theologie, sei sie auch noch so neu, wird der wahre Glaube überleben, sei er auch noch so alt. Und damit sollen denn mir auch die Wagschaalen dort oben und hier unten in heiliger Ehre bleiben; denn das Wort steht noch: «der da kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten.»

C) Von der Erbsünde.

§. 20.

Persönliche Klage.

Nachdem Herr Baur im Vorigen aus dem Begriff der Freiheit den Beweis zu führen unternommen hatte, daß er nothwendig zum Pelagianismus führe, zur Verkennung der menschlichen Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftigkeit, so weist er sofort in concreto nach, daß die katholische Darstellung der Erbsünde eben auch die Erbsünde wirklich verläugne, wie es ihrer Lehre von der Freiheit angemessen sei. Ehe ich indeß in die Sache eingehe, habe ich nicht zur Sache Gehöriges, aber doch hier neben der Sache Vorkommendes nicht unberücksichtigt zu lassen.

In diesem Artikel wird der Verfasser der Symbolik als ein Mensch dargestellt, der ungeachtet er auch sein reines Wahrheitsgefühl kund thut, doch gleich den Vätern von Trient, voll von Hinterlist und Begierde zu täuschen, «einen kunstvollen Operationsplan» anlegt S. 36, «ein Strategem» ausführt, S. 43. und mit «Zweideutigkeit» verfährt S. 40, um die Schwäche seiner Kirche zu verbergen, und die festen Puncte der entgegengesetzten Partei sich anzueignen. Wahrhaft ein trauriges Loos für einen Katholiken, dem

man nur die Wahl läßt, ein Dummkopf oder ein Heuchler zu sein; doch auch Dies soll mich nicht hindern, mit aller Geduld in die Sache einzugehen, und unbefangen zu prüfen, Was wenigstens mit dem Anschein eines Grundes gegen die katholische Lehre vorgebracht worden ist.

Was Herrn Baur Veranlassung zu solchen Ansichten gibt, ist in diesem Falle wirklich ein offenes Geständniß der Unwissenheit von Seiten der Katholiken — nämlich, daß sie gar nicht pünctlich genau anzugeben wissen, Was eigentlich die Erbsünde sei, und wie sie sich durch die geschlechtliche Abstammung fortpflanze, und männiglich bekennen, daß weder die heilige Schrift, noch die Tradition so entschiedene Aufschlüsse hierüber darbieten, daß nicht einer großen Verschiedenheit von Meinungen Raum gelassen werde. Nun meint Herr Baur, die Katholiken seien wohl mit sich vollständig im Reinen, daß es nämlich gar keine Erbsünde gebe, und in ihrem ganzen Systeme keine Stelle für sie sei, jedoch nicht recht damit heraus wollen, weil sie sonst auch gestehen müßten, daß ihnen die Erlösung entbehrlich sei; daher versteckten sie sich hinter allgemeine Ausdrücke, aus denen Jeder für sich das Beste entnehmen könne. Man begreift leicht, daß hier die Sache auf einen Punct hingetrieben erscheint, wo die Wissenschaft an ihren Wirkungen verzweifeln muß; denn das Hinderniß gegenseitiger Verständigung liegt im Gebiete des Sittlichen, im Mangel an wechselweiser moralischer Achtung, welche durch keine Beweisführungen ersetzt, noch weniger gewonnen werden kann. Ja, je einfacher und getreuer, und daher je gelungener die katholische Lehre dargestellt wird, je weniger die christlich erleuchtete Vernunft an ihr zu tadeln findet, desto

mehr wird ſich das Mißtrauen erheben, deſto mehr Ränke und ſchlaue Kunſtſtücke wird es vermuthen. Als Boſſuet ſeine Darſtellung der katholiſchen Lehre herausgab, glaubten die Reformirten, ſie ſei ſo irrig, und auf Täuſchungen berechnet, daß ſelbſt die Katholiken meinen würden, das freche Spiel ſei doch zu weit getrieben, oder Boſſuet werde, wenn er ſich wirklich zu den in ſeinem Werke aufgeſtellten Grundſätzen bekenne, in eine unabſehbare Reihe von Verdrießlichkeiten verwickelt werden. Allein der Papſt ſelbſt, viele Cardinäle und Biſchöfe, Doctoren u. ſ. w. erklärten, daß Boſſuet das katholiſche Dogma treu vorgelegt habe, und die aus der Mitte der Kirche erwarteten verzweifelten Angriffe auf ihn blieben aus. Doch auch dieſe Entwicklung der Dinge vermochte den Reformirten noch kein Vertrauen in die Wahrhaftigkeit Boſſuet's einzuflößen; vielmehr dehnten ſie nun nur ihr Mißtrauen auch noch auf einen weitern Kreis aus: alle Diejenigen nämlich, welche Boſſuet's Werke ihren Beifall gegeben hatten, betrachteten ſie als Mitſchuldige. So entmuthigend indeß es auch iſt, auf einem Felde zu erſcheinen, auf welchem man mit den gehäßigſten aller Vorurtheile, ſelbſt mit ſolchen, die den ſittlichen Charakter auf's Tiefſte verletzen, empfangen wird: es gibt einen Standpunct der Betrachtung, der es uns ſchlechthin verbietet, aus perſönlichen Rückſichten, aus Furcht vor Verunglimpfungen ſich feige zurückzuziehen. So gehe ich alſo, wie geſagt, mit Geduld zur Erörterung der Sache.

§. 21.

Das Concilium von Trient hat seine Aufgabe im Artikel von der Erbsünde vollkommen gelöst.

Welches ist denn nun die so verrufene zweideutige Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde? Das Concilium von Trient sagt: Adam habe durch die Uebertretung des göttlichen Gebotes seine Gerechtigkeit und Heiligkeit verloren, sei dem göttlichen Strafgerichte, und dadurch dem angedrohten Tode anheimgefallen, und an Leib und Seele verschlimmert worden; der Zustand des sündigen Adams nun sei auf alle seine Nachkommen, vermöge des geschlechtlichen Zusammenhangs mit ihm übergegangen, so daß Niemand durch die Kräfte der Natur oder irgend ein anderes Mittel gerecht vor Gott werden könne, als einzig durch das Verdienst Jesu Christi. Da das Concilium noch hinzufügt, daß die Freiheit in den gefallenen Menschen zwar geschwächt, aber nicht verloren sei, und darum auch nicht alle Handlungen des gefallenen Menschen nothwendig Sünde seien, so sollte man denken, es habe seine Aufgabe vollkommen begriffen, und höchst befriedigend gelöst. Denn warum war wohl dasselbe berufen worden? Vorzugsweise um einerseits die durch die religiöse Umwälzung des sechzehnten Jahrhunderts ausgebreiteten Verirrungen in der Lehre zu bezeichnen, und von dem katholischen Dogma auszuscheiden; anderseits aber dieses selbst den genannten Verirrungen gegenüber in seiner wahren Gestalt öffentlich auszusprechen. In dem vorliegenden Puncte nun genügte die Versammlung diesen Forderungen offenbar; denn indem sie ein von Adam an durch die Geburt sich forterbendes Verderben an Leib und Seele, und eine von ihm ausgegangene Entfremdung des Menschengeschlechts

von Gott lehrte, welche so groß sei, daß sie nur durch die Vermittelung Christi gehoben werden könne, traten die Väter von Trient den schon offen ausgestreuten Keimen des nachmaligen Socinianismus, von dieser Seite aus eines erneuerten Pelagianismus, entgegen; indem sie aber zugleich feststellten, daß bei aller ererbten Sündhaftigkeit dennoch der Mensch an Leib und Seele nur verschlimmert, nicht aber ganz böse geworden; daß zwar seine Freiheit geschwächt, aber nicht zu Grunde gegangen sei, legten sie die Bestimmungen nieder, welche den Lutheranern und Reformirten gegenüber abgenöthigt waren. Nach der ersten Verirrung bedurfte der Mensch keiner Erlösung, nach der zweiten war er keiner mehr fähig, indem er nichts mehr in sich hatte, womit er sie aufnehmen konnte.

Allerdings ist nicht zu zweifeln, daß, da die Synode einmal über diesen Gegenstand sich ausließ, sie noch viel Genaueres gesagt haben würde, als sie wirklich sagte, wenn sie Genaueres gewußt hätte; aber es fehlten alle näheren Bestimmungen in der Schrift und der Erblehre.

Hienach ist Herrn Baur's Vorwurf zu würdigen, daß die Synode unter der Freiheit der Meinungen, die sie zulasse, blos die pelagianischen verstanden haben wolle, so wie sich denn auch die katholischen Theologen schon unter den Augen der Synode, und seitdem recht behaglich auf diesem Gebiete und nach freiem Belieben ergangen hätten. Es ist dieser Vorwurf eben so ungerecht, als der ihm zur Seite gehende ziemlich klar ausgesprochene Aerger unbillig ist, daß die Synode nicht die lutherische Lehre auch frei gegeben habe: aber daraus, daß die Synode einem Systeme entgegen arbeiten mußte, welches die Freiheit und die menschlichen Kräfte über

Alles erhob, folgte doch nicht, daß ſie ein anderes gleichgültig anſehen durfte, welches dieſelbe gerade läugnete, zumal hier nichts verheimlicht werden durfte, indem ſchon Kaiſer Karl V. in der Publication des Beſchluſſes von Augsburg geſagt hatte, es ſei ein mehr viehiſcher als menſchlicher Irrthum der Lutheraner, die Freiheit der Menſchen in Abrede zu ſtellen.

Auch frägt Herr Baur auf derſelben Seite: «Hat aber die Synode den Pelagianismus, das heißt diejenige Anſicht, nach welcher die Natur des Menſchen noch jetzt ſo beſchaffen iſt, wie ſie urſprünglich geſchaffen wurde, ſo daß nichts zu ihrem Begriffe Gehörendes hinwegkam, nichts zu ihr hinzukam, wirklich freigegeben, warum darf es nicht offen geſagt werden?» Wirklich müßte ſich ein Katholik ſchämen, offen die Lehre ſeiner Kirche zu bekennen, wenn die Synode ſo auf gut Glück hin dogmatiſirt hätte, wie Herr Baur. Dazu bekennt ſich der Katholik ſehr offen, daß weder etwas zum Begriffe der menſchlichen Natur Gehörendes durch die Erbſünde hinwegkam, noch Etwas zu ihrem Begriff Gehörendes hinzukam. Denn kam Etwas zu ihrem Begriff Gehörendes hinweg, ſo blieb Adam nach dem Fall kein Menſch mehr, kam aber Etwas der Art hinzu, ſo war er vor dem Fall noch kein Menſch. Folgt aber daraus, daß ſich die katholiſche Kirche zu keinem offenbaren Nichtſinn verſtehen wollte, daß ſie gar keine reelle, mit der menſchlichen Natur vorgegangene Veränderung lehre? Auch nimmt ſie an, daß ein Verderbniß zur menſchlichen Natur hinzukam; aber ein Verderbniß iſt nicht Etwas, ſondern Nichts, Abnahme eines Etwas, weniger als Etwas (aliquid). Man beobachte aber hiebei beſonders

das seltsame Verfahren Herrn Baur's; oben rechnete er es mir zum größten Verbrechen an, wenn ich aus den symbolischen Schriften der Lutheraner bewies, daß ihnen zu Folge etwas zum Begriff des Menschen Gehöriges dem Gefallenen fehle, (denn Alles, was zum Begriff des Menschen gehört, ist etwas Substanzielles). Hier tadelt er nun die Katholiken, daß sie Nichts zum Begriff des Menschen Gehöriges am Gefallenen gleich den Lutheranern vermissen! Er selbst vermißt auch Nichts zum Begriff des Menschen Gehöriges am Gefallenen; denn der Gefallene unterscheidet sich nach seiner Sentenz, die er sogar der Concordienformel aufdringen will, vom Nichtgefallenen, nur so wie ein höchst phantasiereicher Mann von einem minder phantasiereichen; oder auch wie eine höhere Stufe von Entwicklung derselben Kraft, von einer niedrigeren Stufe, so daß also gar nichts Reelles am Menschen fehlt, sondern alle Realitäten vorhanden sind, und nur noch nicht recht hervortreten können!

Im Besondern aber tadelt Herr Baur Folgendes; er sagt Seite 42, der Hauptpunct sei, ob die Erbsünde in einer reellen Veränderung der menschlichen Natur bestehe, oder nicht; nur der lutherische Lehrbegriff behaupte eine solche, der katholische aber stimme mit dem pelagianischen, die Erbsünde läugnenden, zusammen, indem beide alle reelle Veränderung verwerfen. Nun sollte man doch glauben, wenn die Synode sich dahin aussprach, daß den Söhnen Adams die Heiligkeit und Gerechtigkeit mangle, die er vor dem Falle besessen, daß der gefallene Mensch überhaupt an Leib und Seele verschlimmert worden, und jetzt dem Tode unterworfen sei, man sollte glauben, daß hiemit sehr reelle Veränderungen bezeichnet würden, und zwar gerade solche Verän-

derungen, welche die Pelagianer sammt und sonders mit der Folge nicht anerkannt haben, daß der Mensch nur durch Christus gerecht werden könne. Wodurch sah sich nun aber doch Herr Baur näher veranlaßt, solche mit der menschlichen Natur nach katholischer Lehre vorgegangenen Veränderungen, wie sie eben beschrieben wurden, für keine anzusehen? Weil die katholischen Theologen großen Theils behaupten, die Erbsünde bestehe eigentlich in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, einer göttlichen Gabe, so daß dem Menschen keine natürlichen Kräfte (Freiheit, Vernunft, Wille u. s. w.) entzogen, noch auch böse Qualitäten, d. h. eine positive böse Kraft, ein zerrüttendes Gift etwa, das Leib und Seele verpeste, hinzugekommen seien, und hienach festsetzen, der Mensch werde jetzt noch (mit Ausnahme der Erbsünde) gerade so geboren, wie Adam, in seiner nackten Endlichkeit betrachtet (pura naturalia) geschaffen wurde. Diese theologische Darstellung, meint nun Herr Baur, sei eigentlich kirchliches Dogma, und da sie pelagianisch sei, sei es auch dieses. Ich muß nun vor Allem wiederholen, daß jene Darstellung nicht Kirchenlehre ist, und zwar 1) darum, weil das Concilium von Trient sie nicht aufgenommen hat, und 2) weil vor und nach demselben von den anerkanntesten Kirchenlehrern andere Darstellungen der Erbsünde gegeben wurden. Aber auch jene Darstellung selbst ist nicht pelagianisch, und wurde von zahlreichen Theologen auf eine allen möglichen Verdacht des Pelagianismus ausschließende Weise entwickelt, es sei denn, man habe sich einmal vorgenommen der Geschichte zum Trotz alle Diejenigen Pelagianer zu nennen, welche verneinen, daß durch die Erbsünde etwas zum Begriff

der menſchlichen Natur Gehöriges verloren worden, oder irgend eine Subſtanz zu ihr hinzugekommen ſei.

Daß das Concilium von Trient die beſprochene Anſicht nicht aufgenommen habe, bedarf keines Beweiſes, da ſie in ſeinen Beſchlüſſen nicht niedergelegt iſt, und die glaubwürdigſten Zeugen verſichern, daß es dieſelbe abſichtlich nicht habe aufnehmen, ſondern der Schule zur weiteren Durchbildung überlaſſen wollen. Daß aber neben jener Anſicht noch andere beſtanden, bedarf eines Beweiſes, den ich jetzt in der Art führen will, daß ich zugleich die unmittelbar vor der Reformation in der katholiſchen Kirche gangbar geweſenen Darſtellungen der Erbſünde überhaupt zur Kenntniß bringe, und insbeſondere die Lehre von der nackten Endlichkeit (**pura naturalia**) weiter entwickle. Es wird ſich in dieſer Weiſe am Beſten das Recht herausſtellen, mit welchem man den Scholaſtikern den Pelagianismus vorwirft; denn dieſen gegenüber haben die Reformatoren eigentlich die wahre Lehre von der Erbſünde erneuern zu müſſen geglaubt.

§. 22.

Lehre der vortridentiniſchen Theologen von der Erbſünde.

Ich werde abſichtlich einen Gelehrten aus dem Kreiſe jener weit verbreiteten theologiſchen Familie auswählen, die der Uebertreibung der Lehre von der Freiheit von jeher beſchuldigt wurde, aber zugleich einen ſolchen, deſſen Anſehen zu ſeiner Zeit nicht geringer, ja nach der Art des Mittelalters weit beſtimmender war, als jetzt das Anſehen eines Schleiermachers, Neanders, Marheinekes u. a. unter den Proteſtanten. In ſeiner Unterſuchung über die Frage, ob die Erbſünde nur eine Strafe, oder auch eine Schuld ſei, ſagt der heilige Bonaventura:

„Alle, die aus Adams Samen ſtammen, haben nicht nur eine durch Strafe, ſondern auch durch Schuld verdorbene Natur. Dies zeigt ſich aus dem Mangel der Anſchauung Gottes, aus der Schmach, die auf der Vernunft laſtet, und aus dem Uebergewichte der böſen Luſt, (concupiscentia). Aus dem Mangel der Anſchauung Gottes leuchtet es aber deßwegen ein, weil Niemand des ewigen Gutes, für deſſen Genuß er geſchaffen iſt, beraubt werden kann, außer er habe Etwas in ſich, was ihn unwürdig macht, ſich vor dem Angeſichte Gottes zu ſtellen; Etwas der Art iſt aber nur die Schuld. Was das Zweite betrifft, ſo darf ſich Niemand einer Sache ſchämen, die ihm von Natur eigen iſt; aber ſchämt ſich die Vernunft gewiſſer Bewegungen des Fleiſches nicht? Auch Dies deutet auf eine anererbte Schuld. Das Uebergewicht böſer Luſt iſt auch ganz gewiß; denn nur alsdann iſt die Seele des Menſchen geordnet, wenn der Geiſt Gott, und dem Geiſte das Fleiſch und die thieriſchen Kräfte unterthan ſind. Ungeordnet und darum verkehrt iſt aber die Seele des Menſchen, wenn das umgekehrte Verhältniß derſelben zu Gott und der Sinnlichkeit ſtattfindet. Dies nun iſt der Fall, und nicht nur der Glaube lehrt ſo, ſondern auch die Philoſophie ſtimmt darin überein. Die Gewalt der böſen Luſt, und das Geſetz der Glieder, welches ein jeder von Geburt an hat, nimmt den Geiſt gefangen, und beherrſcht ihn. Unbeſtreitbar iſt es alſo, daß die Seele eines jeden Menſchen von Geburt an verkehrt iſt (perversa); iſt nun die rechte Beſchaffenheit der Seele Gerechtigkeit, ſo iſt die verkehrte Beſchaffenheit Schuld, und da wir von Geburt an verkehrt ſind, ſo haben wir auch von Geburt an eine Schuld. Hieran zweifelt Niemand, außer Wer die Ge-

walt der böſen Luſt nicht kennt, und nicht weiß, in welcher Art der vernünftige Geiſt Gott gehorſam ſein ſollte. Denn es iſt anerkannt, daß unſer Geiſt Gott nicht vollkommen gehorſam iſt, außer wenn er ihn über Alles und um ſeiner ſelbſt willen liebt. Auch iſt anerkannt, daß Niemand im Stande der verdorbenen Natur Gott über Alles und wegen ſeiner ſelbſt ohne Gnadengabe liebt, ja nothwendig wird er von der Gewalt der böſen Luſt in der Art beſiegt, daß er ſich ſelbſt oder irgend ein Scheingut mehr liebt. So iſt alſo jede Seele von Geburt ſündhaft und ungeordnet und verkehrt. Und daher ſagt der Apoſtel in der Perſon der gefallenen Menſchheit: «ich ſehe ein anderes Geſetz in meinen Gliedern, welches dem Geſetze meines Geiſtes widerſtreitet, und mich unter das Geſetz der Sünde gefangen nimmt.» Dann ruft er aus: «ich unglücklicher Menſch, Wer wird mich von dem Tode dieſes Körpers befreien?» und antwortet: «die Gnade Gottes durch Jeſus Chriſtus.» Wer auf dieſes Geſetz (in den Gliedern) achtet, und auf unſer Mißverhältniß zu Gott, wird gewiß nicht läugnen, daß der Menſch von Geburt an ſündhaft ſei, ja es wird ihm ſo wahr erſcheinen, daß er eben ſo wenig an der Erbſünde, als an der wirklichen zweifelt. Gleichwohl haben es die Philoſophen und auch einige Häretiker nicht gewußt, weil ſie keinen Begriff von der Geſundheit der Seele, von der Gerechtigkeit und dem rechten Verhältniß der Seele zu Gott hatten. Die ganze menſchliche Natur iſt einem Verderben preisgegeben; und zwar nicht nur, weil ſie der Strafe unterliegt, ſondern auch, weil ſie wahrhaft ſündhaft iſt» *).

*) Bonav. ad. l. II. Sent. dist. XXX. q. II. art. I. opp. Ed.

Wenn ich dieſe und eine Menge ähnlicher Stellen bei allen mittelalterlichen Theologen leſe, und damit vergleiche, Was von den Zeiten der Reformation, von der Apologie der augsburgiſchen Confeſſion an bis auf unſere Tage herab gegen die Scholaſtiker als Pelagianer vorgebracht wurde, da ſteigen oft, ich will es nicht läugnen, eigenthümliche Gedanken in mir auf, die ſich, auch Das ſei öffentlich bekannt, in der Symbolik zuweilen Luft gemacht haben, ſo wenig ich auch ſonſt Neigung habe, Eindrücken dieſer Art einen Ausdruck zu geſtatten.

Lugd. 1668. Tom. VI. P. II. p. 373 . . . . Et de hoc nemo dubitat, nisi qui nescit, quantus sit vigor concupiscentiae, et qualiter spiritus rationalis Deo debeat subesse. Constat enim, quod non subest spiritus noster perfecte Deo, nisi diligat eum super omnia et propter se. Planum est etiam, quod nullus in statu naturae corruptae Deum diligit super omnia et propter se sine dono gratiae, imo necessario vincitur a vigore concuspiscentiae, ut magis amet se vel aliquod bonum apparens. Planum est igitur, quod anima cujuslibet hominis in sua nativitate peccatrix est, cum subversa et inordinata est, ut ostensum est. Et ideo dicit apostolus in persona hominis lapsi: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in legem peccati. Et exclamat: infelix ego homo, quis liberabit me a corpore mortis hujus: Et respondet, gratia Dei per Jesum Christum. Hanc igitur legem et inordinationem ad Deum, si quis velit attendere, nullo modo dubitabit, hominem esse peccatorem a sua nativitate, immo ita certum est, ut dubitari non possit de originali, sicut nec de actuali. Hoc tamen ignoraverunt philosophi et etiam aliqui haeretici, quia nescierunt attendere, in quo attenditur rectitudo animae et justitiae, et pro quanto anima dici debet ad Deum ordinata.

Doch welchen Begriff gibt nun Bonaventura von der Erbsünde selbst? Er sagt: «Bei jeder Sünde sei Beraubung und Abkehrung oder vielmehr Verkehrung zu unterscheiden; wenn man z. B. beschreiben wolle, Was die Sünde der Unkeuschheit sei, so müsse eine ungeordnete Neigung zu Fleischeslust (Verkehrtheit der Natur) und dann eine Beraubung der Keuschheit als Tugend in den Begriff aufgenommen werden, obgleich beides Eins sei. Werde also gesagt, Was die Erbsünde sei, so könne man ganz gut antworten, sie sei die böse Lust; eben so gut aber auch, sie sei der Mangel der Gerechtigkeit, die in uns sein sollte, denn in jeder der beiden Antworten sei die andere enthalten, so daß die Verkehrtheit nicht ohne Beraubung, und die Beraubung nicht ohne Verkehrtheit zu denken sei; denn dort werde die Beraubung, hier die Verkehrtheit nicht ausgeschlossen» *).

Die Vererbung der Sündhaftigkeit aber dachte sich Bonaventura mit Petrus dem Lombarden, Alexander von Hales, Richard von Middletown, Stephan Burleigh und Anderen in der Art, daß die befleckten, von den Eltern mitgetheilten leiblichen Lebenskeime die Seele, sobald sie mit ihnen verbunden werde, umfangen, zu sich herabziehen, und so eine Verkehrtheit in ihr hervorbringen **). Diese Ansicht, die vielleicht einer sehr wahren Ausbildung fähig ist, schien den Theologen zunächst gegen sich zu haben, daß sie eine Zustimmung der Seele zu dem bösen Reitz des Fleisches einschließe, d. h. daß sie eine Art von actualer Sünde aus der Erbsünde mache, was nach ihnen die Erbsünde doch nicht sein

*) Bonavent. l. c. art. II. p. 375.

**) Bonavent. l. l. p. 389.

ſollte; ebendeshalb ſetze auch die ganze Annahme ein Bewußtſein im Embryo ſchon bei ſeiner Empfängniß voraus.

Von dem befleckten, durch den Act der Zeugung mitgetheilten leiblichen Lebenskeime mußte man ſich ohnedies noch die weitere Vorſtellung bilden, daß er eine an ſich böſe Qualität ſei; denn Was ſollte denn auch ſonſt das Befleckende ſein? In der That bekannten ſich mehrere Theologen, Heinrich, Gregor von Rimmini, Gabriel Biel u. a. dazu. Allein nun ſchien auch die Anſicht leicht widerlegt werden zu können; denn es fragte ſich, woher dieſe Qualität komme? Von Gott, wurde erwiedert, wohl nicht, da er nichts Böſes ſchaffen könne; vom Teufel eben ſo wenig, da er überhaupt nichts Seiendes hervorzubringen vermöge; vom verbotenen Baum ſei ſie auch nicht ausgegangen, denn der Baum ſei nicht deßhalb verboten geweſen, weil er bös war, ſondern er ſei bös geweſen, weil er verboten war. Nähme man endlich auch an, daß im Körper eine giftartige in ſich böſe Subſtanz wäre, — wie ſollte ſie den Geiſt berühren, und dieſen verkehren? Gegen dergleichen Anſichten wurde nun der vorzüglich von Anſelm von Canterbury geltend gemachte Begriff von der Erbſünde, daß durch ſie der Menſch unmittelbar nur eine Beraubung (in dem von Bonaventura beſchriebenen Sinne) erlitten habe, und ſonſt in ſeiner nackten Endlichkeit noch vorhanden ſei, hervorgehoben und weiter ausgebildet; denn Anſelm iſt jenen Theologen zuzuzählen, die den Begriff vom Böſen als einem Nichts (im Gegenſatz zur Subſtanz) am reinſten feſtgehalten haben *). Selbſt Auguſtin bildete

*) Anselm. Canterb. De concept. Virg. et orig. pecc. c. VII.

ihn nur in ſeinen Schriften gegen die Manichäer aus, und ließ ihn in ſeiner Oppoſition gegen die Pelagianer ſo

opp. Edit. Gerb. Par. 1721. p. 100. Sicut in Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit: non quia tunc peccavimus ipsi qui nondum eramus: sed quia de illo futuri eramus: et tunc facta est illa necessitas, ut, cum essemus, peccaremus: quoniam per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi (Rom. v. 19.) Simili modo de immundo semine in iniquitatibus et in peccatis concipi (B. L. 7.) potest homo intelligi; non quod in semine sit immunditia peccati, aut peccatum, sive iniquitas; sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quae non est aliud, quam peccatum et iniquitas. Etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit, aut de sanguine suo aliquid emittit: non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur. Vergl. c. V. p. 99. Denique omnis essentia est a Deo, a quo nihil est injustum. Quare nulla essentia est injusta *per se*. *Injustitia autem* omnino nihil est, sicut caecitas. Non enim aliud est caecitas, quam absentia visus, *ubi debet esse;* quae non magis est aliquid in oculo, ubi debet esse visus, quam in ligno, ubi non debet esse. Non enim est injustitia talis res, qua inficiatur et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et *quae faciat* aliquid, sicut videtur quando malitiosus homo mala facit opera. Nam quemadmodum, cum indomita fera ruptis vinculis discurrendo saevit: et cum navis, si gubernator dimisso gubernaculo dimittat eam, ventis et motibus maris vagatur, et invehitur in quaelibet pericula; dicimus quia hoc facit absentia catenae, vel gubernaculi: non quod absentia eorum aliquid sit, aut quicquam faciat; sed quoniam si adessent, facerent ne saeviret fera, aut periret

ziemlich, wiewohl durchaus unentſchieden, wieder fallen. Und hiemit wäre ich an dem auch Herrn Baur ſo anſtößigen Begriff von der Erbſünde angelangt, an jenem Begriff, vermöge deſſen der Menſch nur in ſeiner entblößten Endlichkeit geboren werde (in puris naturalibus). Die ganze Tendenz deſſelben aber iſt dem Geſagten zufolge, den negativen Begriff vom Böſen, als Dem, was nie eine Subſtanz werden kann, feſtzuhalten, und zwar in folgender Weiſe.

§. 23.

Fortſetzung.

Die Frage war: wie iſt es zu erklären, daß wir alle in Adam ſündigen, ohne daß von ihm eine böſe poſitive Qualität vererbt würde? Die Antwort darauf lautete alſo: der Menſch, als Syntheſe von Geiſt und Leib, gehört vermöge des erſteren einer höheren, vermöge des

---

navis. Ita cum malus homo saevit, et in quaelibet animae suae pericula, quae sunt mala opera, impellitur; clamamus quia haec operatur injustitia: non quod ipsa ulla essentia sit, aut faciat aliquid; *sed quoniam voluntas* (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis) absente justitia diversis appetitibus impulsa, se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat: quod totum justitia, si adesset, prohiberet ne fieret. Ex his ergo facile cognoscimus, quia injustitia nullam habet essentiam, quamvis injustae voluntatis affectus et actus, *qui per se considerati* aliquid sunt, usus injustitiam vocet. Hac ipsa ratione intelligimus malum nihil esse. Sicut enim injustitia non est aliud, quam absentia debitae justitiae (als Richtung des Willens): ita malum non est aliud, quam absentia debiti boni etc.

letzteren einer niederen Ordnung der Dinge an; jener hat einen Zug nach oben, dieser nach unten in sich; daher ist anzunehmen, daß schon in Adam allmählig ein Kampf des Geistes gegen die leiblichen Triebe entstanden sein könnte, wenn wir ihn als nacktes Geschöpf (in puris naturalibus) auffassen. Dieser Streit zwischen den beiden Principien im Menschen wäre aber nichts Böses gewesen, da er durch die eigenthümliche Zusammensetzung des Menschen bedingt sein würde. Was bei den Thieren, die nur einer niederen Ordnung der Dinge angehören, die Sinnlichkeit auch immer anstrebt und ausübt, ist nichts Böses in sich selbst; eben so verhält es sich an sich auch mit dem leiblichen Theile des Menschen; wornach demselben auch immer gelüstet, es ist nichts an sich Böses darin.

Damit nun aber in Adam die Harmonie zwischen Geist und Leib erhalten würde, und damit jedesfalls keine Bewegung des letzteren den ersteren leicht überwältigen, und dessen Blick von Gott abwenden möchte, war ihm ein übernatürliches Geschenk, ein göttliches Princip gegeben, und mit diesem Princip sollte er den Eintritt eines Gegensatzes auch für alle Zukunft verhindern.

Nun fiel aber Adam doch, zu einem Mißbrauche seiner Freiheit von Außen her gereizt; in seinem Falle wurde er nun nothwendig des höheren Principes und seiner durch dasselbe bedingten Gerechtigkeit (deren Mangel die Verkehrtheit seines Willens einschließt) verlustig, und in ihm seine ganze Nachkommenschaft; daher denn auch der Kampf zwischen dem inneren und äußeren Menschen, wie er sich vom Falle in Adam, und nach ihm in allen seinen Söhnen und Enkeln ausspricht, eine natürliche Erscheinung ist, die zu ihrer Erklärung der An-

nahme, als ſei durch Adams Sünde, und von ihm aus auf ſeinen ganzen Stamm ein poſitives böſes Princip gekommen, nicht bedarf. Dadurch, daß Adam das höhere Princip und damit ſeine Gerechtigkeit verlor, empörte ſich factiſch ſeine Sinnlichkeit, und einmal empört, pflanzt ſie ſich immer ſo in wilder Luſt fort.

Vielleicht iſt folgende Anſicht des heil. Chryſoſtomus über Daniels Rettung in der Löwengrube, eine Anſicht, die, wenn ſie auch nicht vollkommen richtig, doch immerhin tiefſinnig und geiſtreich erſcheinen wird, einigermaßen geeignet, die vorgetragene Lehre klar zu machen. Der genannte Kirchenlehrer ſagt über den bezeichneten Gegenſtand: „in Babylon warf man den Daniel in eine Grube, aber die Löwen wagten es nicht, ihn zu berühren. Sie ſahen nämlich das ehemalige königliche Bild (durch welches Adam über die Thiere herrſchte) aus ihm hervorglänzen, jene Züge gewahrten ſie an ihm, welche ſie an Adam vor der Sünde geſehen hatten, und wie ſie damals gehorſam zu ihm gekommen waren, um ihre Namen von Adam zu empfangen, ſo waren ſie auch jetzt unterwürfig.“ *). Von der eben auseinandergeſetzten Betrachtungsweiſe der Erbſünde aus würde man nun ſagen, die Thierwelt, ſo wie die geſammte Natur, die gleichſam nur den erweiterten Leib des Menſchen bildet, iſt ſeit dem Sündenfall in einem Aufruhr gegen denſelben begriffen, wie ſein eigener Körper; allein ſo wenig die Thiere und die empöreriſche Natur einen böſen Stoff

*) Joh. Chrysost. Serm. in Genes. Opp. Ed. Montfauc. Tom. IV. p. 667. τὴν ἀρχαίαν γὰρ καὶ βασιλικὴν εἰκόνα διαλάμπουσαν εἶδον ἐν αὐτῷ, ἐκείνους τοὺς χαρακτῆρας ἔβλεπον, οὓς ἔωρων ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ πρὸ τῆς ἁμαρτίας κ. τ. λ.

durch Adams Sünde erhalten haben (denn er erzeugt sie ja nicht) und gleichwohl dem Menschen ungehorsam und feindselig sind, ebensowenig ist auch der sinnliche Theil des Menschen verpestet worden. Die wildesten Thiere werden einem von der Sünde völlig befreiten Menschen gegenüber wieder zahm, Was gar nicht möglich wäre, wenn ein böser Stoff sie zur Wildheit fortrisse.

Je mehr nun aber diese Ansicht von der Erbsünde den strengsten Begriff vom Bösen als einem Nicht-Sein festhält, desto mehr wird sie genöthigt, die ganze Last der vererbten Sündhaftigkeit auf den Geist, insbesondere auf den Willen fallen lassen, daher wir sie auch von dieser Abtheilung der Theologen so scharf als einen Zustand der Abkehr des Geistes (in allen seinen Potenzen) von Gott, und der Willensverkehrtheit aufs entschiedenste dargestellt sehen *) und gerade auch

*) Thom. Aquin. I. P. Sec. q. 82. art. III. Oppositorum oppositae sunt causae, est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiae, quae ei opponitur: tota autem ordinatio originalis justitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subjecta, quae quidem subjectio erat primo et principaliter per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est; unde *ex aversione* voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus etc. Et ita peccatum originale est quidem materialiter concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. q. 85. art. III. Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio dicitur naturae. Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum, scilicet ratio, in qua est prudentia,

von Bellarmin, der unſtreitig den eben entwickelten Begriff von der Erbſünde nach Duns Scotus am klarſten und conſequenteſten durchgeführt hat. Er ſagt: der Namen der Sünde wird in zweifacher Bedeutung genommen, einmal als die Handlung, in welcher wir das göttliche Gebot verletzen, und dann als Das, was in der Seele zurückbleibt, wenn eine böſe Action verübt worden iſt, jene Beſchaffenheit des Willens nämlich, vermöge der man Jemanden Sünder nennt; im erſten Sinn war Adams Sünde nur die ſeinige, im zweiten ging ſie auf uns über, ſo daß der Zuſtand einer Verkehrtheit des Willens, die mit dem Verluſt der Gerechtigkeit verknüpft iſt, eben die Erbſünde iſt.

Auf der andern Seite iſt nicht zu läugnen, daß es dieſen Theologen, je weniger phyſiſch ſie das Böſe auffaßten, deſto weniger auch gelang, für den gemeinen Menſchenverſtand es begreiflich zu machen, wie das Böſe von Adam auf ſeine Nachkommen überging, zumal ſie alle die Seele beim Act der Zeugung geſchaffen werden laſſen *). Thomas von Aquin ſagt, alle aus Adam Gebornen können als Ein Menſch betrachtet werden,

---

voluntas, in qua est justitia, irascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae, in quantum vero voluntas *destituitur* ordine ad bonum, est *vulnus malitiae*, in quantum vero irascibilis destituitur ordine ad arduum est vulnus infirmitatis etc.

*) Duns Scot. in L. II. Sentt. Dist. XXXI. Contraximus istud peccatum in quantum fuimus in Adam secundum rationem seminalem. Hoc autem fuit secundum corpus non secundum animam.

insofern sie dieselbe Natur haben, die sie alle vom ersten Vater erhalten. Sie bilden ein großes organisches Ganze, ungefähr wie die Bürger eines Staates, oder wie die Glieder des menschlichen Leibes. Die Bewegung nun, die vom Stammvater Aller ausgegangen ist, geht auf alle seine Nachkommen über, wie die Seele alle Glieder des Leibes zur Thätigkeit bewegt. Die Bewegung dieser Glieder geht vom Willen aus, aber nicht von ihrem eigenen Willen, sondern von dem der Seele; so geht auch eine Bewegung des ganzen Geschlechts vom Willen Adams aus, und theilt sich dem Willen mit, jedoch so, daß die Schuld seiner Verkehrtheit nur in dem Willen Adams ihre Quelle hat; an der Schuld selbst aber nehmen alle Theil *). — Obschon hier sehr viel Wahres gesagt, ja obschon die Wahrheit selbst dieser Darstellung zum Grunde gelegt ist, so enthält sie doch noch sehr viel Unbefriedigendes, und bedarf beträchtlicher Nachhilfe. In der neuesten Zeit hat Anton Günther von denselben Grundlagen aus die Lehre von der Erbsünde mit großem Scharfsinn behandelt, und sehr Vieles zu ihrer weiteren Entwicklung beigetragen, wovon aber hier, wo ich mich ganz auf dem historischen Gebiete befinde, nicht weiter die Rede sein kann. Das noch vielfach Ungenügende seiner Theorie fühlte indeß Thomas wohl selbst. Desto mehr ist es an ihm und den ihm Gleichgesinnten zu loben, daß sie gleichwohl die Lehre von der Erbsünde nicht aufgaben **).

*) Thom. Aq. Pr. Sec. q. LXXXI. art. 1.

**) Thom. aq. l. l. art. III. Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines praeter solum Christum ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam

§. 24.

Schlußbemerkungen.

Es ist hienach eine durchaus ungegründete Ansicht, wenn man jenen Theologen, welche die Lehre von der nackten Endlichkeit, in der nun jeder Mensch geboren werde, und die weitere, daß keine böse Qualität sich von Adam vererbe, vertheidigen, den Vorwurf machen will, daß sie überhaupt von keiner Veränderung wissen, die durch den Fall mit dem Menschen vorgegangen sei: Die Ursache der gegen diese Classe der Scholastiker gemachten Vorwürfe liegt aber darin, daß ihre Theorie zu wenig studirt wird *). Der Ausdruck pura naturalia sagt nicht reine Natur, sondern lediglich Natur, einerseits weil sie des göttlichen Princips entblößt ist, andererseits weil in Abrede gestellt wird, daß eine positive Unnatur, eine an sich böse Qualität und dergleichen an der Natur sei. Aber in der entblößten Natur erkennen sie eine Verkehrtheit des Willens ja eine Unordnung des

---

contrahunt, alioquin non omnes indigerent redemtione, quae est per Christum. Merkwürdig ist Duns Scotus; nachdem er (in l. II. Sent. Dist. XXX. q. 1.) viele Gründe gegen die Erbsünde angeführt hat, setzt er allen nur Röm. V. entgegen und das Augustinische firmissime crede etc.

*) Selbst Duns Scotus, der am genauesten Anselms Theorie folgt, sagt (in lib. II. Sent. Dist. XXX. q. 2. *Deordinat* autem (peccatum originale) *totam* animam, ergo si est aliqua una culpa, in illa potentia est, ad cujus deordinationem tota anima deordinatur, illa sola est voluntas: quia ipsa ordinata ordinat alias; ita deordinata deordinat. Freilich fügt er nun auch aus Anselm bei: «non est autem aliquid positivum, ergo est privatio justitiae, oppositae huic culpae.

ganzen Geistes, und eine aufrührerische Sinnlichkeit noch dazu an, die der Wille für sich nicht bändigen könnte, wenn er auch ernstlich wollte.

Wer wird es nun aber auch nach dieser geschichtlichen Darstellung billig finden, wenn der Synode von Trient der Vorwurf eines zweideutigen Verfahrens gemacht, und derselbe Vorwurf auch auf den Symboliker ausgedehnt wird, der, indem er sich die Entwickelung der Kirchenlehre zur Aufgabe setzt, unmöglich die Theorien von Gelehrten ihr selbst gleichstellen darf? Ich preise vielmehr immer noch die Kirche, daß sie sich auch in diesem Falle erinnerte, sie sei zur Bewahrung und Festhaltung der Lehre Christi und der Apostel berufen, nicht aber zur Entscheidung von Fragen, welche die Schule aufwirft. Sehr schön wendete einst Augustin in einem Briefe an Hieronymus (ep. XXIX) eine Anekdote auf die Lehre von der Erbsünde an. Einem Manne, sagte er, der das Unglück hatte, in einen Brunnen zu stürzen, habe sich Jemand genähert mit der Frage, wie er doch auch in denselben gekommen sei? Der Unglückliche habe erwiedert, anstatt nach der Art des Falles zu fragen, solle er vielmehr daran denken, wie er helfen und retten könne. Ebenso dringt die Synode darauf, unseren Fall als einen unläugbar gewissen anzunehmen, und dem Herrn zu danken, daß er uns Befreiung gewähren wollte, obgleich sich sonst über den Fall, und wie wir in denselben verwickelt wurden, nicht geringes Dunkel verbreite. Worin aber Das besteht, was ich aus dem protestantischen Dogma auf das katholische Dogma übertragen haben soll, wird Herr Baur wohl künftig einmal nachzuweisen die Gefälligkeit haben. Klar aber ist und bleibt:

Die Lehre der katholiſchen Theologen kann nur Derjenige pelagianiſch nennen, der gar nicht weiß, Was die Pelagianer gelehrt haben, und von einer den Pelagianern entgegengeſetzten Richtung ſchlechthin fordert, ſie müſſe lehren, es fehle ſeit dem Falle Adams und durch denſelben dem Menſchen etwas zu ſeinem Begriff Gehöriges, und es ſei zugleich Etwas zu ſeinem Begriff Gehöriges zu ihm hinzugekommen! Was aber im XVI. Jahrhundert die lutheriſchen Theologen Pelagianismus genannt, und unter dieſem Namen an dem katholiſchen Dogma beſtritten haben, möge Herr Baur aus Martin Chemnitz lernen *).

*) Chemnit. Exam. P. I. p. 213. ſagt er nach Anführung einer Stelle aus Payva a Andrada. Ex hac similitudine Lector sine ambiguitate perspicue intelligit, quae sit concilii tridentini sententia, quando dicit, liberum arbitrium gratiae Dei excitanti et adjuvanti libere assentiri et cooperari. Sentiunt enim in mente et voluntate hominis non renati, ex prima nativitate in hac corruptione naturaliter adhuc insitas esse vires aliquas seu facultates qualescunque ad res divinas seu spirituales actiones: sed illarum facultatum et virium motum et usum per peccatum reprimi et retardari in non renatis: gratiam vero Dei et efficaciam spiritus non simpliciter efficere et operari in iis, qui renascuntur novam aliquam δύναμιν, vim aut facultatem aut potentiam inchoandi et praestanti motus et actiones spirituales, quam ante conversionem aut renovationem ex naturae viribus non habuerint, sed tantum vincula rumpere et laqueis liberari, ut facultas naturalis antea constricta, compressa et impedita, possit jam per gratiam excitata, vires suas in rebus spiritualibus exercere. Illas autem vires naturales, sicubi imbecilliores sunt, sentiunt adjuvari et confirmari per gratiam et

III. Artikel.

Herrn Baur's eigene auf die Reformatoren übertragene Ansicht von der Urgerechtigkeit, dem Ursprung des Bösen, und der Erbsünde. Mein Urtheil darüber.

§. 25.

Darlegung der Ansichten des Herrn Baur.

Die bisherigen Erörterungen haben uns blos zur Kenntniß gebracht, daß Herr Baur meine Darstellung der lutherischen Theorie von der Erbsünde als unhistorisch bestreiten zu müssen glaubte, und sodann, wie irrthümlich hinwiederum er die katholische Lehre von der Urgerechtigkeit, der Freiheit und der Erbsünde behandelte. Zwar konnte es meinerseits nicht vermieden werden, auch schon von seiner Art die lutherische Lehre von der Urgerechtigkeit und der Erbsünde zu betrachten, einen Vorgeschmack zu geben; allein eine vollständigere Belehrung hierüber mußte ich einem besondern Orte vorbehalten. Nun ist dieser gekommen, und ich finde als nächste Vorbereitung zu dem sich uns darbietenden Schauspiele kaum die Bemerkung nöthig, (denn sie wird sich einem Jeden bisher schon von selbst dargeboten haben), daß, gleichwie es seit vielen Jahren unter der großen Mehrzahl der protestantischen Theologen herkömmlich geworden ist, sich als den Typus der religiösen Wahrheit zu be-

---

auxilium spiritus sancti. Et ubi non sufficiunt (nirgends sufficiren sie) dicunt novum habitum infundi, qui respectum meriti afferat. Nun behauptet er, daß die gratia omnia in novum facit, und die ἀδυναμίαν dadurch hebt, daß das Vermögen zu den göttlichen Dingen wiedergegeben werde u. s. w.

trachten, und darum, weil eine Art von Schamgefühl sie abhielt, Christus und seine Apostel des Irrthums geradezu zu zeihen, denselben wenigstens erlaubten, gerade so gescheidt zu sein, wie sie, die Theologen selbst, waren, d. h. das heilige Buch zum Resler ihrer eigenen Gedanken herabzuwürdigen, anstatt selbst nur der Resler seiner Gedanken zu werden, Herr Baur nun dasselbe Verfahren auch ganz auf die symbolischen Bücher seiner Kirche überträgt.

In Betreff der ursprünglichen Vollkommenheit Adams lehrt Herr Baur 1) daß durch sie nicht angezeigt werde, Was der Mensch je wirklich gewesen sei, sondern Was er annäherungsweise werden könne, und immer mehr werden werde. In derselben ist unserer geistigen Anschauung ein Urbild vorgehalten, welches wir in uns ausprägen sollen. S. 55. ff.

2) Luthers Lehre, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit zur Natur des Menschen wesentlich gehört habe, hat einen sehr tiefen Sinn, und drückt ein Charakteristikon des Protestantismus aus. Sieht man nicht, daß einem Systeme ein weit höherer und edlerer Begriff von der menschlichen Natur und Würde zum Grunde liegt, welches ihre Gerechtigkeit in das Wesen des Menschen setzt, und nicht erst äußerlich zu ihm hinzukommen läßt, so daß sich nur über die ursprüngliche Formation eine andere mit der Zeit sich wieder ablösende Schichte ansetzt? S. 54. 55.

3) « Ist die ursprüngliche Gerechtigkeit eine anerschaffene und natürliche, so kann auch die restaurirende und erlösende keinen anderen Charakter haben, Was nur so gedacht werden kann, daß der Erlöser selbst keine schlechthin übernatürliche Erscheinung, sondern nach Schleier-

machers treffender Formel die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ist.» S. 57.

4) Wie so? «Man lege dem ganzen menschlichen Dasein die Idee einer dynamischen durch ein inneres Gesetz bedingten Lebensentwickelung zu Grunde, in welcher der schon in dem ersten Keim eingeschlossene Gegensatz der Principien zwar immer weiter auseinander geht, und nach dem Uebergewichte des einen oder des anderen in den verschiedensten Formen sich offenbart, aber auch in einer Reihe sich gegenseitig bedingender Stufen zur höchsten Potenz des Lebens sich erhebt.» S. 56.

5) Alles kurz zusammengefaßt? «Nach dieser Ansicht kann daher auch Alles, was der Mensch durch die göttliche Gnade in Christus wird, nur eine durch seine eigene Natur bedingte (sehr unbestimmt gesprochen!) Entwickelung zur höchsten Stufe des wahrhaft persönlichen und selbstständigen Lebens sein, ohne welche der menschlichen Natur die Ergänzung und Vollendung fehlen würde, die ihr Begriff in sich schließt. Das christliche Bewußtsein und Leben, das der Mensch in sich hat, kann nur das Princip des höheren geistigen Lebens in ihm sein, als ein integrirendes substanzielles Element seines Wesens, das, so gewiß Gott in Christus Mensch geworden, (welche Wahrheit und welche Lüge!) kein seiner Natur fremdes, nur von außen in ihn hineingekommenes sein kann. So hat das Christenthum nur im Protestantismus die Bedeutung eines Lebensprincips, das ihm der Katholicismus nach seiner rein äußerlichen Ansicht und Auffassungsweise, wie sie sich schon hier zeigt, und durch das ganze System hindurchzieht, auf keine Weise geben kann.» S. 56.

Ehe ich mich in eine Erörterung hierüber einlasse, muß ich die Antwort auf die Frage abwarten: wie kam

denn nun aber auch zu dieser wesentlichen Gerechtigkeit des Menschen das Böse? Luther, eine Zeit lang auch Melanchthon, Zwingli, Calvin und Beza aber immer erklärten sich hierüber mit mancherlei Modificationen stets dahin, daß Gott das Böse im Menschen wirke. Ich habe in meiner Symbolik an mehreren Orten gesagt, wenn man ihre Lehre in diesem Punct auf einen sogenannten speculativen Ausdruck zurückbringen wolle, so heiße es nichts Anderes, als mit der Endlichkeit des Menschen, mit ihm, als einem begrenzten Wesen, sei das Böse nothwendig verbunden. (2. A. S. 112. 113. 210. 1. A. S. 108. 109. 182.). Nur glaubte ich ausdrücklich zur Entschuldigung der Reformatoren beisetzen zu müssen, daß sie sich dieser ihrem ganzen Systeme zu Grunde liegenden Idee nicht bewußt gewesen seien; denn wären sie sich derselben bewußt gewesen, so würden sie, fügte ich hinzu, ihr System als unchristlich verworfen haben. Herr Baur nun gibt mir in Bezug auf meine Deutung ihrer Lehre, wenigstens stillschweigend, recht, indem er sie selbst adoptirt; allein er gibt mir darin unrecht, daß er das Verwerfliche, was ich darin finde, gerade als das Rechte und Wahre anpreist, ja mich sogar mit scharfen Worten darüber tadelt, daß ich mich rügend vernehmen ließ, und mir nicht undeutlich zu verstehen gibt, vor Männern, wie die Reformatoren, müsse ein so erbärmlicher Wicht, wie ein Katholik ist, selbst wenn sie irren, wenigstens die Kniee beugen.

Herr Baur stellt die Sache also dar:

1) Luther und Calvin gehen von der göttlichen Allmacht aus, von welcher Alles schlechthin abhängig ist (der Mensch ist schlechthin unfrei). S. 80.*).

*) Wenn mir Herr Baur hier den Vorwurf macht, ich hätte

2) Obwohl Gott der Alles allein Wirkende und Bestimmende ist, wirkt er doch nicht das Böse; der Mensch fällt aus eigener Schuld. S. 85. *).

3) Denn: «wir müssen eine positive und negative Seite der menschlichen Natur unterscheiden; Alles, was zur positiven gehört, ist die von Gott geschaffene Natur, Was aber das Negative am Positiven ist, kann nicht auf dieselbe göttliche Thätigkeit, wie das Positive, zurückgeführt werden, da es vielmehr nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden schöpferischen Thätigkeit Gottes zu betrachten ist. Was kann demnach der calvinische Satz: **cadit homo, Deo sic ordinante, sed suo vitio cadit**, anders sagen wollen, als nur Dies: der Mensch ist zwar, sofern er von Gott geschaffen ist, ursprünglich rein und gut, aber er hat auch eine von Gott abgewandte und endliche und darum verkehrte und böse Seite seines Wesens. Wie er auf der einen Seite das Bild Gottes an sich trägt, so hat er auf der anderen eine gefallene Natur, und ebendeßwegen, weil er, wenn er Mensch sein soll, nicht anders gedacht werden kann, als mit dieser Negativität und Endlichkeit seines Wesens, das ihn durchaus in den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Positiven und Negativen, des Guten und Bösen hineinstellt, ist der Fall seine Schuld.» S. 85.

Dies gänzlich übergangen, so wird er sich wohl, wenn er 2. A. S. 215. ff. nochmal liest, eines Andern überzeugen.

*) Auch hierüber macht mir Herr Baur S. 85. den Vorwurf, ich hätte das vitio suo cadere weggelassen; wenn er nochmal die aus Calvin, Beza u. s. w. angeführten Stellen durchgeht, wird er auch hier das Gegentheil finden.

4) Der Fall des Menschen muß wenigstens der Idee nach gleich ewig mit der Natur des Menschen gesetzt werden. S. 86.

5) Dies heißt das Böse tief innerlich auffassen, während es der Katholik nur ganz äußerlich thut, indem er es von der Uebertretung Adams ableitet, da es doch vielmehr der menschlichen Natur wesentlich ist. Daher im Protestantismus das tiefe Schuldbewußtsein. So Herr Baur.

A) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's vom Bösen.

§. 26.

1) Andeutungen über das Verhältniß dieser Ansicht zur Lehre der heiligen Schrift N. T.

Und welches wären die biblischen Beweise für eine solche Theorie vom Bösen?

Herr Baur antwortet, das A. T. gilt Nichts, so daß die Erzählung vom Sündenfall, die es uns gibt, keine Beweiskraft hat; zwar enthält es Weissagungen auf Christus, aber verpflichtende Lehren sind keine aus ihm abzuleiten. Durch diesen gordischen Knotenhieb scheint überhaupt eine sehr gewaltthätige Demonstration eingeführt zu werden, wovon wir mehr als eine Spur bei Herrn Baur wahrnehmen können. Doch läugne ich nicht, daß dieses Verfahren dem Scharfsinn Herrn Baur's Ehre mache; denn er bemerkte wohl, daß sich mit jenen Stellen, worauf sich Calvin berief, wenn er beweisen wollte, daß Gott das Böse wirke, nicht viel ausrichten lasse, und begab sich also derselben. Ein Lieblingstext für Calvin war z. B. die Stelle, welche sagt,

Gott habe Pharaos Herz verhärtet; nun gewährte Herr Baur gewiß, daß wenn sein Herz erst verhärtet werden mußte, es doch vorher weich gewesen sein müsse, also nicht zum Beweise dafür tauge, daß der Mensch als endliches Wesen schon eine Verhärtung in sich trage, eine Schranke, die da sündigt.

Aber lassen wir auch einen Theil des großen Ganzen der göttlichen Offenbarungen mit dem Schwerte abhauen, und den anderen sich verbluten: ist denn in dem anderen, der noch jetzt Lebenskraft, also auch Beweiskraft besitzt, doch auch so gar Nichts, was wenigstens eines Seitenblickes werth gewesen wäre? Herr Baur führt nur für sich eine Stelle im ersten Briefe an die Korinthier an, die ich weiter unten nennen werde, gleich als spreche Nichts gegen ihn; es sei mir daher vergönnt, einige Schriftbeweise für das Gegentheil zu berühren. Es scheint, um Dies zuerst zu sagen, nicht wohl geläugnet werden zu können, daß auch im N. T. das Böse verboten und mit Strafen bedroht werde. Ist aber das Böse durch die Endlichkeit bedingt, durch die Schöpfung selbst, so heißt dasselbe von Seiten Gottes verbieten, nichts Anderes, als — einen beständigen Protest gegen seine Schöpfung einlegen, sich unablässig bemühen, sie zu vernichten. Denn wenn das Geschöpf nur dadurch besteht, daß es eine Schranke hat und mit dieser Schranke das Böse gegeben ist, enthält das Verbot des Bösen nicht einen ewigen Versuch, die Bedingung der Schöpfung aufzuheben? —

Die Bitte um Sündenvergebung, die wir einzulegen auch im N. T. angehalten werden, ist eine Bitte um Verzeihung, daß wir auf der Welt sind; und das Versprechen, nicht mehr zu sündigen, die Versicherung, daß

wir unſer Möglichſtes thun wollen, — künftig nicht mehr auf die Welt zu kommen. —

Jeder Schmerz über die Sünde, zu welchem uns das Wort Gottes auffordert, iſt ein Fluch über unſer Daſein. Iſt das ein evangeliſcher Schmerz? —

Das Beſtreben nicht mehr zu ſündigen, zu dem es uns anhält, iſt die Anſtrengung, unſere Vernichtung ſo viel als möglich zu beſchleunigen. Denn iſt das endliche Daſein als ſolches nothwendig mit dem Böſen behaftet, ſo iſt die Befreiung von der Sünde, der Himmel, den uns das Evangelium verheißt, die Aufhebung unſerer perſönlichen Exiſtenz, die Auflöſung ins Unendliche, ins allgemeine Chaos der Dinge, aus dem wir hervorgegangen. —

Ja das Evangelium verheißt jenſeits den Gerechten Reinheit von allem Böſen. Iſt die Verheißung gegründet, und Herrn Baur's Lehre auch richtig, ſo iſt das jetzige Leben das beſchränkte Sein, der Himmel — das Nicht-Sein. Denn ſo lange ein Geſchöpf als ſolches exiſtirt, muß es ſündigen, unſere Sündeloſigkeit im Himmel kann alſo eben nur das Nicht-Sein bedeuten. Auch drückt ſich Herr Baur ſo aus: «mit dem Selbſtbewußtſein ſei das Böſe gegeben;» ſo wird hienach wohl auch das Aufhören des Böſen eine Zerſtörung unſeres Selbſtbewußtſeins, unſerer Perſönlichkeit ſein. Halten wir aber die bibliſche Lehre von einer perſönlichen Unſterblichkeit feſt, ſo iſt das Böſe nicht eine Folge der Endlichkeit; eben weil wir im Himmel ohne Böſes ſein werden, und die ganze Theorie Herrn Baur's iſt eine falſche, unbibliſche, eine antichriſtliche, und ſeine Vertheidigung der Reformatoren eine ſolche, die ſie ſich ſelbſt höchlich verbeten haben würden. Wie aber die heilige Schrift N. T. vom ſeligen Leben jenſeits

lehrt, erhellet aus folgenden Stellen. I. Kor. 13, 9. verheißt uns Paulus ein vollkommenes Erkennen, wo das theilweise verschwindet, ein Schauen von Angesicht zu Angesicht, wo wir erkennen werden, wie wir erkannt sind. Hier ist ein Zustand verheißen, der den Kampf der Baur'schen Gegensätze schlechthin ausschließt. Derselbe Apostel weiß von einem Zustande, wo (I. Kor. 15, 24—28) Christo Alles unterworfen sein wird, wo der Sohn sich selbst Dem, der ihm Alles unterworfen hat, unterwerfen, und Gott Alles in Allem, also keine von Gott «abgewendete» Seite und keine Verkehrtheit mehr in den Gerechten sein wird. Dem Verderben unterworfen wird der Leib gesäet, und unverderblich (ἐν ἀφθαρσίᾳ) d. h. frei von allen Flecken sündlichen Lebens wird er auferstehen (V. 42); in Unehre und Schwäche wird er gesäet, aber in Herrlichkeit und Kraft wird er auferstehen (V. 43.). Ein fleischlicher Leib wird gesäet, ein geistlicher (der ganz vom πνεῦμα durchdrungen, ohne Alles aus der Sünde Stammende sein wird) wird auferstehen (V. 44). Wie wir das Bild des irdischen Adams getragen haben, so werden wir auch das des himmlischen tragen (wir werden ins Sündelose verklärt sein, wie Christus) (V. 48.).

Was wollen alle diese Gegensätze anders, als daß mit dem Tode ein von allem Verderben, Uebel, Elende und Sünde befreites Dasein unser erwarte? Es ist Dasselbe, was Petrus (II. Petri 2, 13.) den neuen Himmel und die neue Erde nennt, in welcher die Gerechtigkeit wohnen wird; es ist Dasselbe, was der Heiland selbst verheißt, wenn er sagt: «die Gerechten werden glänzen, wie die Sonne, in dem Reiche ihres Vaters.» Diese Vorstellung vom jenseitigen Leben hat auch die

Kirche in allen Zeiten ihrer Existenz bewahrt, und findet sich eben auch in den symbolischen Schriften der Lutheraner und allen Lehrbüchern der Lutheraner und Reformirten bis auf die Zeiten des Unglaubens herab. Was die ersteren anlangt: wie oft sagen sie, daß nur so lange, als wir diesen dem Verderben unterworfenen Leib tragen, das Böse im Menschen sei? Die Vorstellung, daß der Mensch gar nicht ohne Sünde gedacht werden könne, wäre also keine biblische, und wäre auch keine orthodox protestantische zu nennen. Mit Recht habe ich also Bedenken getragen, eine solche Ansicht den Reformatoren beizulegen, mit Recht habe ich gesagt, daß, wenn sie sich bewußt gewesen wären, ihr System führe, speculativ aufgefaßt, zu einer solchen, sie dieselbe zuerst verworfen hätten.

Christus wird uns als der absolut Sündenlose von der heiligen Schrift dargestellt, und jüngst hat Herr Ullmann, ein protestantischer Theolog, den festen Grund und die große Bedeutsamkeit dieser allen Confessionen gemeinsamen Lehre wieder mit Scharfsinn entwickelt. War Christus nicht auch Mensch? Wie konnte er aber als solcher ohne Böses und ohne Sünde sein, wenn dasselbe im Begriff des Menschen als eines endlichen Wesens liegt? Die Reformatoren haben auch diese ἀναμαρτησίαν nicht geläugnet, ja nach Kräften vertheidigt; so war ihnen denn auch von diesem Gesichtspuncte aus nothwendig die Vorstellung fremd, auf welche Herr Baur ihre Ansicht von der Entstehung des Bösen zurückführen will.

Alle Reformatoren mit ihren Schülern lehren in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift die Existenz von Engeln, von endlichen, aber gleichwohl nicht gefallenen,

reinen Geistern höherer Ordnung; wie konnten sich die Bibel und die Reformatoren dazu verstehen, wenn ihnen zufolge der Fall mit der Schöpfung endlicher Geister und der Begriff des Bösen mit dem der Endlichkeit zusammenfiel? Freilich sind in derselben Schule, welcher diese ganze Ansicht vom Bösen angehört, die Engel sehr in Mißcredit gekommen — und zwar nothwendig — aber den Reformatoren war ihre Existenz nicht problematisch.

In grauenvollen, furchtbar erhabenen Bildern schildert uns der Heiland selbst das Schicksal, welches die Verworfenen jenseits erwartet. Die Worte: «gehet hin ihr Verfluchten in das ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist,» erschüttern Mark und Gebein. Welcher nachdenkende Mann wird es für möglich halten, daß eine Ansicht, welche das Böse für die bloße und zugleich nothwendige Grenze des Daseins erklärt, Bilder und Worte dieser Art erzeugen konnte? Nur der schwächlichen Zeit, der wir anzugehören so unglückselig sind, deren Sprecher nie den Schmerz der Sünde empfunden haben können, war es vorbehalten, eine solche die äußerste Unkräftigkeit gottseligen Lebens beurkundende Theorie hervorzubringen.

Diese und ähnliche biblische Stellen behalten ihre beweisende Kraft gegen die nichtswürdige Ansicht vom Bösen, welche ich hier bestreite, selbst wenn in ihnen nicht die Ewigkeit der Höllenstrafen ausgesprochen wäre, Was doch wirklich der Fall ist. Aber die als Geschöpfe, als endliche, beschränkte Wesen, die aus Nothwendigkeit Sündigenden der Hölle auf immer zu übergeben, schien den Vertheidigern dieser Ansicht selbst nicht wohl thunlich und beinahe zu hart; daher lehrte Schleiermacher in seiner berüchtigt gewordenen Abhandlung über die Prä-

destination, daß Gott, der nach Wohlgefallen bald auf diesem, bald auf jenem Puncte der todten Masse Leben erwecke, Diejenigen, welche er in dem dermaligen Abschnitte ihrer Existenz mit seiner belebenden Wirksamkeit nicht berühre, darum noch nicht schlechthin übergehe, sondern auch sie noch in Christo begnadigen werde. Herr Baur wendet sich auch dahin S. 103. Diese Ansicht, wie sie unbiblisch ist, hat auch nicht den mindesten Anknüpfungspunct weder bei Luther, noch bei Calvin, der ausdrücklich in unzähligen Stellen eine ewige Verwerfung der Bösen lehrt, so daß die Stellen in dessen Schriften, welche nach S. 104. auf die Schleiermacher'sche Theorie hinweisen sollen, nur mit einer aller historischen Auslegung spottenden Willkühr also gedeutet werden können. Calvins klar ausgesprochene Lehre ist, daß Gott die Einen zum ewigen Leben, die Anderen zum ewigen Tode bestimme; hiebei ist kein Mittleres und Ausgleichendes möglich; hiebei bleibt er unverrückt, und weiset eine jede Frage nach dem Warum in letzter Instanz als Vorwitz zurück. Die von Schleiermacher in Gang gebrachte Auskunft ist aus einer Denkweise hervorgegangen, die von der Luthers und Calvins radical verschieden ist; denn diese haben den Creationsbegriff streng festgehalten, nimmermehr aber Schleiermacher und ebensowenig Herr Baur, wie wir weiter unten sehen werden. Der letztere sagt S. 109., so sehr auch Calvin Geist und Fleisch als zwei einander widerstreitende Principien ansehe, so setze er doch keinen absoluten, sondern nur einen relativen Gegensatz zwischen beiden fest, so daß die Empfänglichkeit für die Einwirkung des göttlichen Geistes bleibe. Freilich sagt er Dies, und muß es sagen, da er noch dazu behauptet, daß die Empfänglichkeit bei den Auser-

wählten nicht größer sei, als bei den Verworfenen. Hierauf baut er seine Lehre von der ganz unverdienten Gnadenwahl, und zeigt dadurch, daß es nicht auf die Empfänglichkeit für, nicht auf den Widerstand der Natur gegen die einwirkende Thätigkeit des göttlichen Princips ankomme, sondern allein auf den Rathschluß Gottes, der nun einmal Diese beseligen, und Jene verdammen wolle. Wie soll also daraus, daß Calvin auch in den Bösen eine Empfänglichkeit für die Aufnahme eines befruchtenden Principes annimmt, nur einigermaßen folgen, daß Gott sie befruchten wolle?

Auch ist wohl die Frage nicht unstatthaft, worin denn doch auch etwa das Loos der Verworfenen bis zu jenem Momente bestehe, wo auch sie hervorgesucht werden? Verhält es sich mit dieser «Masse» etwa, wie mit jenen Erdkräften, die zuerst nur zur Ausstattung einer Flechte oder des Haidekrauts oder des Mooses dienen, sich sodann in das allgemeine Naturleben wieder auflösen, und etwa nach langem Schlummer den duftenden Kelch der prachtvollsten Zierpflanze bilden? Oder bewahren sie ihre Persönlichkeit bis zur Zeit ihrer Metamorphose? Und wo würden sie sich dieser erfreuen? Jenseits? Aber in das von den Reformatoren so weit weggeworfene Fegfeuer werden doch die Verworfenen nicht gelangen; denn dann wären sie ja gar nirgends und in der Art wirklich verworfen, daß man sie nicht mehr fände. Diesseits? In diesem Fall wären einige biblische Andeutungen und abermals einige Stellen aus den Schriften der Reformatoren und der symbolischen Bücher von großem Werthe; wo sind sie geblieben? Ich verlange nur einige so hingeworfene Winke; denn die

Verworfenen ſollen ſich mit dem Hingeworfenen begnügen. Herr Baur hat es für zu bedeutungslos gehalten, hierüber Aufklärungen mitzutheilen.

Ich kann hier eine Bemerkung nicht unterdrücken, die ſich mir ſchon ſehr oft dargeboten hat, wenn ich mich mit den neueren Beſtreitungen der Höllenſtrafen beſchäftigte. Wenn die Gattung von Theologen, die ich hier im Auge habe, und nicht eben von der Schleiermacher'ſchen Partei ſind, Gott gegenüber ſich aufſtellen, blähen ſie ſich zu einem übermüthigen Dünkel auf, als wollten ſie, den Titanen gleich, den Himmel erſtürmen, und ſie kommen ſich in einer Größe vor, die Gott nicht einmal erlauben will, auch nur ein kleines Geheimniß ſich vorzubehalten; treten ſie aber dem Teufel gegenüber auf, ſo fahren ſie plötzlich zuſammen, und werden kleinlaut, krümmen ſich wie ein Wurm, und man hört kein anderes Wörtchen, als: wie doch ein ſo ſchwaches, unmächtiges Weſen, als der Menſch ſei, der nur aus Unwiſſenheit ſündige, die ihn allenthalben umgebe, wie doch ein Ding, das heute ſei und morgen nicht, einer ewigen Strafe ſchuldig werden könne! Man ſollte glauben, eine ganz andere Menſchenraçe laſſe ſich nun hören! Aber Alles iſt hier verkehrt, indem ſie Gott gegenüber voll Demuth, dem Teufel gegenüber voll vom Gefühle der Würde ſein ſollten: denn ſelbſt, daß ſie ewiger Strafe fähig ſind, iſt ein Beweis der Größe des menſchlichen Geiſtes und der hohen Würde, die er in ſeiner Freiheit hat. Uebrigens iſt ein Weſen nur darum ewiger Strafe fähig, weil es einer ewigen Seligkeit empfänglich iſt; und das Thier iſt für jene nur darum unzugänglich, weil ihm auch dieſe verſagt iſt. Mit der einen fällt auch die andere.

Aus dem Bisherigen wird, wie ich hoffe, einleuchten, daß der heiligen Schrift N. T. der Begriff eines mit der endlichen Natur gegebenen Bösen durchaus fremde sei; da sie in den Gerechten aufs Klarste eine völlige Befreiung davon im jenseitigen Leben annimmt, so kann sie auch nicht annehmen, daß ursprünglich, also mit der Schöpfung des Menschen, der besprochene Gegensatz in ihm, wenn auch nur latent, vorhanden gewesen sei, denn ist er mit der Setzung der menschlichen Natur gegeben, so kann er nie ein Ende nehmen, und umgekehrt, endigt er, so kann er auch im Anfang nicht in der menschlichen Natur gewesen sein.

Was sich durch den Zusammenhang der Begriffe von selbst für die Auffassung des Urstandes ergibt, ist nun aber auch ausdrückliche Lehre der Schrift. Röm. V. 12. I. Kor. XV. 22. Nicht nur aus den Worten, sondern noch mehr aus dem Geiste dieser Stellen erhellet, daß sich das N. T. auch hierin an das A. T. anlehnt, und durch einen Act der Freiheit die Sünde in die Menschenwelt hereinkommen läßt. Der V. 45. des bezeichneten Kapitels im Briefe an die Korinther, worin sich Adam als ψυχὴ ζῶσα und Christus als πνεῦμα ζωοποιοῦν entgegenstehen, kann nicht, wie Herr Baur meint, dawider sprechen; da Adam hier offenbar als der schon gefallene, dem Tode und dem Verderben unterworfene eingeführt wird. Denn sonst ist er ja gerade als Der beschuldigt, durch dessen Sünde erst Tod und Verderben eingebrochen sei, der also nicht an sich schon demselben unterworfen war.

§. 27.

2) Verhältniß dieſer Anſicht zu der der Reformatoren.

Daß Herrn Baur's Anſicht von dem Böſen als eine den Reformatoren nicht nur fremde, ſondern als eine dem Glauben derſelben geradezu entgegengeſetzte betrachtet werden müſſe, habe ich bisher gelegentlich damit erwieſen, daß ſie nicht nur in keinen Zuſammenhang mit vielen Hauptlehren derſelben zu bringen ſei, ſondern jeder Verbindung mit ſolchen widerſtrebe, und ſie vernichte. Aber auch in den Worten der Reformatoren findet Herrn Baur's Anſicht keinen Halt. Sie ſtützt ſich nämlich darauf, als haben Luther und ſeine erſten Schüler die altteſtamentliche Erzählung vom Sündenfall allegoriſch erklärt. Die bibliſche Geſchichte vom Sündenfall aber nahm Luther ſo wörtlich, daß nicht einmal eine leiſe Andeutung aufzufinden iſt, ob ſie nicht etwa allegoriſch zu verſtehen ſei. Ja er nahm ſie dergeſtalt hart beim Buchſtaben, daß es ihm z. B. eine Angelegenheit war, zu entdecken, welche Geſtalt wohl auch die Schlange vor der Kataſtrophe gehabt, in welche auch ſie durch Gottes Strafgerechtigkeit verwickelt wurde, indem ſie fortan auf der Erde kriechen ſolle. Er zweifelt nun nicht, daß ſie vorher aufrecht gegangen wie «ein Gockeler»! Wenn Herr Baur darum weiter unten ſagt, gleich als wäre ihm ſelbſt ein kleiner Zweifel an der Wahrheit ſeiner Angaben aufgeſtiegen: wenn man auch dahingeſtellt ſein laſſe, ob Luther und die Verfaſſer der ſymboliſchen Bücher die bibliſche Darſtellung von dem paradieſiſchen Adam und ſeinem Falle buchſtäblich genommen haben u. ſ. w., ſo zeugt Dies von demſelben hiſtoriſchen Sinn, wie wenn ein Geſchichtſchreiber der Dampfma-

ſchinen ſagen würde, er wolle es dahin geſtellt ſein laſſen, ob ſie von Luther erfunden worden ſeien!

In Anſehung der Behandlung jener calviniſchen Stellen, worin der Fall des Menſchen und die Sünde überhaupt auf Gottes Anordnung, Befehl, Beſtimmung u. ſ. w. zurückgeführt wird, darf lediglich wiederholt werden, daß Herr Baur nicht nur die Aufgabe des Hiſtorikers verkannt, ſondern allen Geſetzen der hiſtoriſchen Auslegung Hohn geſprochen, und nicht ſelten geradezu Lächerliches hervorgebracht habe, wenn in Calvins Worten der Gegenſatz vom Poſitiven und Negativen, das in allem geſchöpflichen Daſein vorhanden ſei, gefunden werden will. Vielmehr tritt bei ihm der Gedanke, daß Gott recht wohl eine Schöpfung unter ganz anderen Bedingungen, als die ſind, welchen er beſonders die Menſchenwelt unterwarf, hätte hervorbringen können, wenn er gewollt hätte, allenthalben ſelbſt in den von Herrn Baur angeführten Stellen ſehr klar hervor; ſo wenig iſt nach Calvins Worten und ſeinem Sinn mit dem Begriff des Endlichen der Begriff des Böſen nothwendig verbunden! Wenn Calvins Lehre von Gott als dem Urheber des Böſen völlig unverdaulich erſcheint, wenn er ſich, wie es bei einer ſolchen Lehre nicht fehlen konnte, in die gröbſten Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickelte, ſo iſt dadurch noch kein Recht gegeben, ihm ganz fremde Ideen beizulegen. Doch hier im Einzelen alle übereilten Schlüſſe Herrn Baur's nachzuweiſen, hieße ein für die Leſer dieſer Schrift ein widerliches und zugleich durchaus unnützes Geſchäft übernehmen, dem ich mich um ſo mehr entziehen muß, als Herr Nitzſch mich nicht ohne allen Schein des Rechts darüber getadelt hat, daß ich der Theorie Calvins und Bezas über

den Ursprung des Bösen eine zu ausführliche Stelle angewiesen habe. Herr Baur dagegen tadelt mich, daß ich diesen Dingen nicht noch größere Aufmerksamkeit widmen wollte!

§. 28.

3) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's von seinem eigenen Standpunct aus.

Jetzt mag es aber auch nützlich sein, die Theorie des Herrn Baur's in sich selbst, in dem Zusammenhang ihrer einzelen Theile untereinander, und nach den Grundlagen einer Prüfung zu unterwerfen, auf welchen sie erbaut ist.

Worin liegt denn die eigentliche Ursache, daß, wie sich Herr Baur ausdrückt, das Positive ohne das Negative nicht sein könne? Davon hat Herr Baur nicht gesprochen. Diese Behauptung ist der gemeinen Empirie entnommen, und hat gar keinen tieferen Grund für sich; denn daraus, daß wir jetzt alles Gute nur im Kampf mit dem Bösen zur Entwickelung gelangen sehen, folgt doch gar nicht, daß sich das Gute ohne das Böse überhaupt nicht entwickele, oder gar, daß es ohne Böses nicht sein könne. Vielmehr werden wir als biblische Theologen berechtigt, ja verpflichtet sein, ewig zu wiederholen: da die heilige Schrift ausdrücklich das Gegentheil versichere, so sei dasselbe auch im Glauben festzuhalten; durch Adams Sünde sei Gott freilich nicht überrascht und so verblüfft worden, daß er nicht gewußt habe, Was er nun anfangen solle; dieselbe müsse auch für seine Zwecke dienen, wir Menschen aber seien so beschränkter Art, daß wir für Das, wovon uns unser Erfahrungskreis kein Bild darbiete, überhaupt, nicht nur in dieser,

ſondern noch in vielen anderen Beziehungen, keine klare Vorſtellung machen können; da nun die gegebene, ſittliche Welt einmal im Widerſpruch zweier Principien (eigentlich geſprochen, iſt das Böſe kein Princip, ſondern in ſich Nichts) befangen ſei, ſo falle es allerdings ſchwer, eine Vorſtellung vom Guten ohne ſeinen Widerſpruch zu gewinnen. — Die Vorſtellung von der Nothwendigkeit des Böſen in aller geſchöpflichen Welt, beruht auf einem Cirkel; denn die Frage, warum doch auch das Böſe in ihr ſei, wird damit beantwortet, weil es nicht anders ſein könne; und die Frage, warum es nicht anders ſein könne, damit, weil es wirklich ſo ſei. Ohne Offenbarung wüßten wir die Frage nach dem Urſprunge des Böſen, und Was es überhaupt mit ihm für eine Bewandtniß habe, allerdings ſchlechthin nicht zu beantworten; mit den Aufſchlüſſen aber, die ſie uns gibt, können wir Antwort geben, und müſſen ſie geben. Dieſe Antwort iſt aber nicht die, daß das Poſitive nicht ohne das Negative ſein könne. Dies hieße den Teufel zur Bedingung der Exiſtenz Gottes machen.

Herr Baur ſagt S. 85: «Kann der Fall nur als eine Verſchlimmerung der urſprünglich von Gott rein und gut geſchaffenen Natur gedacht werden, ſo verhält ſich der Fall, oder das durch den Fall in die Natur gekommene Böſe, zur Natur ſelbſt nur wie das Poſitive zum Negativen. Wir müſſen daher eine poſitive und negative Seite der menſchlichen Natur unterſcheiden, Alles, was zur poſitiven gehört, iſt die von Gott geſchaffene Natur, was aber das Negative am Poſitiven iſt, kann nicht auf dieſelbe göttliche Thätigkeit, wie das Poſitive, zurückgeführt werden, da es vielmehr nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menſchen ſich

beziehenden ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes zu betrachten iſt.» In dieſer Gedankenreihe vermiſſe ich allen Zuſammenhang. Denn wie ſoll wohl daraus, daß der Fall eine Verſchlimmerung der von Gott geſchaffenen Natur iſt, folgen, daß ſich das durch den Fall geſetzte Böſe zur Natur verhalte, wie das Negative (Begrenzende) zum Poſitiven? Iſt das Negative als die Grenze zu betrachten, welche ſich die ſchöpferiſche Thätigkeit ſelbſt in der Production des Geſchöpfes ſetzte, und war nur durch dieſe Begrenzung das Geſchöpf ſelbſt möglich, wie ſollte dieſe Begrenzung zugleich auch eine Verſchlimmerung deſſelben ſein, oder doch eine nothwendige Verſchlimmerung in ihrem Gefolge haben, da durch die Begrenzung ſelbſt das Geſchöpf erſt wurde? Gehört die Grenze zur Natur des Geſchöpfes auch nur inſofern, als ohne Begrenzung ſein Daſein gar nicht möglich iſt, ſo iſt Alles, was mit dieſer Begrenzung zuſammenhängt und durch ſie gegeben iſt, keine Verſchlimmerung der Natur, vielmehr recht und ganz in der Ordnung; das Böſe wäre alſo keine Verſchlimmerung der Natur, denn Was durch die Bedingungen des Daſeins eines Weſens gegeben iſt, iſt dem Weſen ſelbſt entſprechend, und gut nicht nur für daſſelbe, ſondern überhaupt gut von ſeinem Standpunct aus.

Auch wäre Herr Baur dringend zu erſuchen, darüber einige Auskunft zu ertheilen, wie es doch wohl zu denken ſein möchte, daß ein Weſen, weil es ein begrenztes und endliches iſt, in einen Widerſtreit mit Gott ſelbſt eingehen kann? Aus ſeiner Begrenztheit ginge doch nur hervor, daß es über ein gewiſſes Maaß der Liebe zu Gott und der Ehrfurcht gegen ihn und des Guten überhaupt nicht hinauskönne; aber wie ſoll das

geſchehen, daß es darum, weil es endlich iſt, wider Gott ſelbſt handelte, ſich gegen ihn empörte? Hieraus ergibt ſich, daß auf dem Standpunct des Herrn Baur's die Beſchaffenheit des Böſen gar nicht begriffen werden kann; denn dieſes iſt nicht blos eine Ermäßigung im Guten, ein weniger Thun, ſondern die Aufhebung des Guten und das ihm Widerſprechende in der Geſinnung. Allerdings iſt es keine Subſtanz, und kann keine Subſtanzen ſetzen, und dem Begriff von Subſtanz gegenüber iſt es ein Nichts, eine Negation; wird aber Negation als identiſch mit Grenze des Seins und des Gutſeins genommen, dann iſt das Böſe keine bloſe Negation, ſondern (moraliſche) Oppoſition in der Richtung, die eine (phyſiſch) gute Kraft vermöge ihrer Freiheit nimmt. Das moraliſch Böſe fängt nicht dort an, wo das phyſiſche Sein aufhört, ſo daß jenes nur die weitere Ausdehnung von dieſem verneinte; ſondern es widerſtrebt dem Guten. Mit einem Worte: den nöthigen Uebergang vom begrenzten Sein in eine ſittliche Verkehrtheit, oder wohl auch die Identität beider Begriffe leuchtet durchaus nicht aus der Theorie Herrn Baur's hervor.

Es ſind daher auch ganz gewaltige, ganz enorme Sprünge, wenn Herr Baur S. 86. ſagt: «der Menſch iſt zwar, ſofern er von Gott geſchaffen iſt, urſprünglich rein und gut, aber er hat auch eine von Gott abgewandte und endliche, und darum verkehrte und böſe Seite ſeines Weſens.» Noch auffallender aber iſt der Schluß in anderen Stellen, daß, weil der Menſch neben dem Bilde Gottes auch eine gefallene Natur habe, und nicht anders als mit dieſer Negativität und Endlichkeit ſeines Weſens gedacht werden könne, der Fall ſeine Schuld ſei! Man verſteht ſchon gar nicht, wie «ge-

fallene Natur eine Stelle in einer solchen Reihe von Begriffen haben könne, aber man muß es durchaus für erlaubt halten, mit den Worten ein beliebiges Spiel zu treiben, wenn man eine That oder einen Zustand, der mit dem ewigen Begriff von einem Dinge gegeben ist, eine Schuld nennt! Höchstens könnte man ihn ein Uebel nennen, aber keine Schuld. In dieser Weise kann also gar nicht der christliche Begriff von Sünde und Schuld gewonnen werden; und Was ich den Reformatoren vorgeworfen habe, daß sie von ihrem die Freiheit läugnendem Systeme aus nie zum Begriff der Sünde gelangen können, muß ich von der Wendung durchaus wiederholen, die ihrem Systeme Herr Baur gegeben hat.

Wenn die Reformatoren die Verwerfung des Begriffs der Freiheit vorzüglich dadurch begründeten, daß er unverträglich mit dem Begriffe der göttlichen Allmacht sei, vermöge welcher Gott Alles allein wirkend gedacht werden müsse, (und Herr Baur gibt dieser Ansicht der Reformatoren seinen Beifall), so kommen wir auch von diesem Standpunete auf das schon ausgesprochene Resultat. Wenn Gott Alles wirkt, also auch unser Denken und Wollen, wie ist ein ihm entgegengesetztes Denken und Wollen möglich? Ich will dem Herrn Baur recht gerne zugeben, daß Gott nicht vermöge seiner Allmacht das Böse wirkt, aber wenn alle wirkenden Kräfte nicht nur Gottes Setzung sind, sondern auch nur Er sie in Bewegung setzt, wie mögen doch auch diese Kräfte eine Richtung gegen ihn nehmen? Denn, daß der Begriff des Endlichen und Negativen, wie ihn Herr Baur aufgestellt hat, nicht der des Conträren sei, ist schon gesagt. Herr Baur wird sich also zur Alter-

native verstehen müssen, entweder zu sagen, daß die Sünde keine Willensbewegung gegen Gott, gegen seinen heiligen Willen und seine Gebote sei, und damit aufhören biblischer Theologe zu sein; oder aber, er wird nicht anstehen, von der Sünde diesen Begriff aufzustellen, und dann wird er die Gefälligkeit haben zu zeigen, wie es doch auch zugehen soll, daß, während Gott Alles thut, wir gegen ihn handeln.

Bevor dieses im Reinen ist, ist auch Alles schlechthin unverständlich, was von dem verschiedenen Standpuncte vorgebracht wird, in welchem sich Gott und der Mensch zum Bösen befinden sollen. Sagt daher Herr Baur S. 99: «Gott sieht in dem Bösen nur das Gute, oder das Böse ist von ihm im Zusammenhang des Ganzen nur in Bezug auf das Gute geordnet. Die Bösen sind daher, worauf Calvin immer wieder zurückkommt, nur das dienende Werkzeug in der Alles zum Guten führenden Hand Gottes, und wenn bei dieser Betrachtungsweise auf dem göttlichen Standpunct das Böse im Guten verschwindet, so besteht auf dem menschlichen Standpunct der eigentliche Character des Bösen darin, daß das Böse von den Bösen nur um des Bösen willen gewollt wird, aus eigener Lust und Begierde, ohne daß es als die nothwendige Vermittlung zur Realisirung des Guten betrachtet wird. Das Böse ist daher nur als Böses auf der Beschränktheit des menschlichen Standpunctes möglich.» Dies wäre Alles recht gut, wenn wir nur einmal den Begriff des Bösen erst hätten, wenn es uns nur klar wäre, wie Jemand böse werden könne auf dem Standpuncte des Herrn Baur's, wenn wir also nur erst wüßten, wie eine böse Lust und Begierde, die doch auch wirkende Kräfte sind, entstehen können, oder viel-

mehr wie zur Luſt und zur Begierde, die, als ſolche, Bewegungen von Kräften ſind, die aus Gott ihren Urſprung haben, und die er allein auch in Bewegung ſetzen ſoll, weil der Menſch keinen freien Willen hat. Das hinzukomme, was ihnen den Character des Böſen, Gott widerſtrebenden gibt. Und wie, wenn Jemand ſich auf den göttlichen Standpunct erhebt und ſein Böſes als nothwendige Vermittelung zur Realiſirung des Guten betrachtet? Wird es dadurch ſelbſt auch gut? Wer mordet, Wer Aufruhr ſtiftet u. ſ. w., gerade in der Abſicht, Gutes zu befördern, hat der gut gehandelt?

Wir müſſen aber die Anſicht Herrn Baur's, daß auf dem göttlichen Standpunct das Böſe verſchwinde, noch von einer anderen Seite aus betrachten. Sagt dieſe Anſicht etwa auch ſo viel: auf dem göttlichen Standpunct verſchwindet der Böſe, nicht nur das Böſe? Denn damit, daß in dem göttlichen Weltplane das Böſe in dem von Herrn Baur angegebenen Sinne verſchwindet, d. h. daß von Gott Alles in Bezug auf das Gute angeordnet wird, iſt noch gar Nichts ausgerichtet, da es einem jeden Chriſten klar und gewiß iſt, daß Denen, die Gott dienen, alle Dinge zum Beſten gereichen. Die Frage wird Hauptſache: verſchwindet auch der Böſe vor Gott? d. h. nimmt darum Gott ihn ſelbſt auch als gut in ſein Bewußtſein auf, weil alle ſeine Handlungen zur Beförderung des Guten dienen müſſen? Verſchwindet auch der Böſe vor Gott, d. h. iſt auch er als ſolcher vor Gott gut, getraut ſich Dies Herr Baur zu behaupten und begreiflich zu machen, dann erſt hat er ſeine Aufgabe gelöſt. Iſt ihm dieſes Werk einmal gelungen, dann mag Herr Baur Alles zu einem Triumpfgeſang einladen; dann ſind wir hinter die Schliche Gottes

gekommen, und treten herzhaft vor sein Angesicht und sprechen: dein Geheimniß ist erspäht, das Blendwerk, das du uns in unserem Gewissen und in der geschichtlichen Offenbarung von deiner Heiligkeit und deiner Gerechtigkeit vorgemacht hast, hat die Wissenschaft zerstört, wir verachten dich, weil du alle Freude des Lebens durch einen inneren Schlangenbiß beständig verbitterst. Dürfte aber Herr Baur einiges Mißtrauen und Zagen schon bei dem Anblick eines solchen Beweises empfinden, so soll er wissen, daß er mit den Worten: «auf dem göttlichen Standpunct verschwindet das Böse» ein bloses Geräusch von sich gegeben hat, worin für seine Zwecke kein Gedanke zu finden ist. In einem sehr guten Sinne verschwindet schon auf dem menschlichen Standpunct das Böse, denn es gibt kein böses Materiale: aber die Bösen verschwinden uns nicht. Auch Gott weiß sie, denn er hat es uns gesagt; obgleich er nichts Böses weiß.

Endlich war es befremdend für mich, warum Herr Baur die Erscheinung, die sich in den alten und den neuen Zeiten so oft wiederholt hat, daß sich die Verwerfung der Freiheit und die Auffassung des Bösen als einer bloßen Folge der Begrenzung der schaffenden Thätigkeit Gottes pantheistisch vernehmen ließ, nicht berücksichtigen wollte. Die Veranlassung war durch die Symbolik 2. A. S. 220. ff. gegeben, wo Zwingli's Pantheismus ziemlich ausführlich entwickelt wurde. Herr Baur selbst hat sich auffallender Stellen nicht entschlagen können. So steht z. B. S. 92. geschrieben: «Wie Gott, als er die Welt schuf, wie es der Begriff der Welt mit sich bringt, nur eine endliche Welt schaffen konnte, und die Welt ebendeßwegen, sofern sie endlich

ist, nicht aus Gott ihr Dasein hat, sondern aus Nichts geschaffen ist, so wirkt zwar Gott auch in den Bösen, er kann aber in ihnen nur nach ihrer Natur wirken, und ihre Natur ist gerade in der Beziehung, in welcher sie böse ist, kein Gegenstand der göttlichen Thätigkeit.« Ueberhaupt an sich schon ein interessantes Wort; denn das Endliche am Menschen ist uns bereits nach Herrn Baur als die Grenze des Seins, als das Negative, als das Nichts an ihm bekannt gemacht worden; welche Bedeutung soll es demnach haben zu lehren, insofern der Mensch Nichts ist, sei er aus Nichts geschaffen? Das ist indeß nicht das Wichtigere für uns, sondern Das, was uns unmittelbar damit gegeben ist, nämlich, daß der christliche Begriff der Schöpfung aus Nichts damit abgelehnt ist. Denn nicht insofern sind wir aus Nichts geschaffen, als wir Nichts sind, als unser Sein, so zu sagen, keine größere physische Ausdehnung hat, sondern unser Sein selbst ist aus Nichts, d. h. nicht aus Gottes Wesen, auch nicht aus einem bereits neben Gott Vorhandenem. Sind wir also nur in dem Sinne nicht aus Gott, als wir überhaupt nicht sind, so werden wir wohl, insofern wir sind, aus Gott sein. Wie mag aber Dies näher gedacht werden? S. 90. wird also gesprochen: »Das Böse hat nur darin seinen Grund, daß Gottes schöpferische Thätigkeit, ob sie gleich an sich ins Unendliche sich erstreckt, an einem bestimmten Puncte sich selbst beschränkt und begrenzt, um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben, sofern der Mensch zwar auf der einen Seite von der göttlichen Allmacht getragen wird, auf der andern aber nur ein endliches und beschränktes Wesen ist.« Diese Stelle läßt kaum eine andere Auslegung zu, als daß

das Verhältniß Gottes zur Welt festzusetzen sei, wie das der Naturſubſtanz zu ihren einzelen Produktionen, ſo daß wir lauter göttliche Individuen ſind. Durch Differenzirung des göttlichen Weſens entſteht das Weltall, und wir ſind die in einzelen begrenzten Erſcheinungen hervorgetretene ſchaffende Kraft Gottes ſelbſt. Wenn ſich die ſchaffende Naturkraft nicht ſelbſt in ihren Hervorbringungen begrenzte, ſo entſtünden nie beſondere Gattungen und Individuen, keine Pflanze, kein Baum, kein Affe, Stier u. ſ. w.; ſie wäre überall ganz, und eben deßhalb offenbarte ſie ſich nicht in Beſonderheiten, zu deren Schöpfung alſo eine Selbſtbegrenzung der Naturſubſtanz nothwendig iſt. Meinte es etwa Herr Baur in dieſem Sinne, wenn er ſagte, Gottes ſchöpferiſche Thätigkeit habe ſich an einem beſtimmten Punkte ſelbſt begrenzt, um mit dieſer Grenze der Endlichkeit Raum zu geben? Das Böſe des Löwen, d. h. ſein Appetit nach Schafen, Menſchen u. ſ. w. wäre hienach ſehr leicht zu erklären; er verſchlänge eben Alles, was er kann, weil er nicht Alles iſt; denn wäre er Alles, ſo wäre er immer geſättigt. Ungemein ſchön ließen ſich ſo auch der Geiz, der Wucher, die Habſucht, der Neid, die Herrſch- und Eroberungsſucht, überhaupt alle Laſter der Menſchen erklären. Weil die Menſchen Begrenzungen eines Unbegrenzten ſind, haben ſie ein nothwendiges Verlangen, ſich ins Unbegrenzte auszudehnen, ihre Herkunft nicht zu verläugnen, und ſo den Widerſpruch ihres Weſens, das ja ein endlich gewordenes Unendliche iſt, aufzuheben, d. h. Alles in ſich aufzulöſen, ſich anzueignen, kurz Alles zu ſein. Die Menſchen könnten daher dergleichen Beſtrebungen nicht laſſen, bis ſie wirklich zum All und es zu ihm zurückgekehrt, und ſie ſomit befriedigt

sind. Wären sie aber nie aus dem All als besondere Wesen entlassen worden, nun so wäre alles Böse, Endliche, Begrenzte, Unvollkommene unmöglich.

Der christliche Schöpfungsbegriff, den die Reformatoren, wie gesagt (mit Ausnahme Zwingli's) streng festgehalten haben, weiß Nichts von einer zuvor unbegrenzt und gestaltlos gewesenen unendlichen Kraft, die, indem sie durch eigene Bewegung sich zu begrenzen und gestalten anfing, eben dadurch in die Endlichkeit einging, und (unter Anderem) die einzelen endlichen Intelligenzen hervorbrachte, welche darum, weil sie als Individuen nicht das ganze und ungetheilte Leben sind, unvollkommen, beschränkt und böse sein sollen. Nicht also begrenzt sich Gottes schaffende Thätigkeit, um der Endlichkeit Raum zu geben. Da nun nach biblischer und orthodox protestantischer Betrachtungsweise das Reich der Geister nicht aus einer gestaltlosen und unbegrenzten Masse in Gestaltung und Begrenzung überging, so kann auch auf diesem Standpuncte durchaus nicht in der nirgends anerkannten Verendlichung eines in sich Unendlichen die Ursache des Bösen gefunden werden wollen. Die Reformatoren lehrten vielmehr mit den katholischen Theologen, die endlichen Intelligenzen seien bedingte Wesen, weil gesetzt und dadurch fortwährend abhängig von einem Unbedingten, aber den Begriff von Begrenzung im angegebenen Sinne lehnten sie ab, oder vielmehr sie kannten ihn gar nicht. Herr Baur hätte also beweisen müssen, daß im Begriff eines bedingten, lediglich durch Gottes unbedingte Allmacht hervorgerufenen Wesens das Böse eingeschlossen und bei dem Begriffe einer solchen Schöpfung aus Nichts das Böse unvermeidlich sei. In diesem Falle würde er aber sehr bald auf die Entdeckung gekom-

men sein, daß dieser Begriff für uns nur einen negativen Werth habe, d. h. daß er gewisse schon bezeichnete Vorstellungen nur abweise, uns aber nichts Positives mittheile, d. h. die Schöpfung uns als undurchdringliches Geheimniß darstelle, und aussage, so sinnlos das Verlangen sei, Zeuge seiner eigenen Zeugung zu sein und als Zuschauer dabei sich einzufinden, eben so sinnlos sei es für uns, hinter das Geheimniß unserer Schöpfung kommen zu wollen. Von da aus dürfte es also Herrn Baur ziemlich schwer werden, nachzuweisen, wie im Begriffe der Schöpfung aus Nichts das Böse mitgegeben sei. Dagegen wird aber der positive Theologe nicht anstehen, sich auf Gottes Heiligkeit zu berufen, und das Unvereinbare dieses Begriffs mit der lediglich von Gottes Allmacht abhängigen Schöpfung, in der gleichwohl das Böse ein nothwendiges Ingrediens sei, aufzuweisen.

Bis hieher stimmen beide Systeme, das katholische und das (ächt) protestantische, zusammen; von nun aber gehen sie auseinander. Denn die wirkliche Entstehung des Bösen erklärt nun jenes aus einem Mißbrauch der Freiheit; dieses aber, da es die Freiheit vor der Allmacht Gottes nicht aufkommen läßt, sah sich genöthigt, am Ende doch auch durch Gott das Böse entstehen zu lassen, da alle Bewegung des Menschen schlechthin von Gott abhängig sein soll, und so den Begriff von Gottes Heiligkeit hintenher wieder fallen zu lassen, den es von vorneherein festgehalten hatte. Herr Baur aber ist schon von Anfang an mit beiden Systemen im Widerspruch, und kann sich niemals aus demselben herauswickeln, da seine Voraussetzungen (wenn auch ihm selbst unbewußt, da er sich gegen den Pantheismus erklärt) pantheistisch sind.

B) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's von der Urgerechtigkeit.

§. 29.

Sie hebt das Christenthum als Erlösungsanstalt auf.

Hievon werde ich den Uebergang nehmen, um Herrn Baur's Auffassung der Erlösung in Christo und seiner Gottheit zu würdigen. Der Mensch ist seiner Theorie des Protestantismus zufolge wesentlich gerecht, und eben darum unverlierbar; sein Beweis aber, daß diese protestantisch sei, beruht auf Dem, was Luther sagt, Adams Gerechtigkeit sei ein Essentiale seiner Natur gewesen. Dies sagt Luther, und ich habe die Stellen, in denen er es sagt, in der Symbolik angeführt; allein Luther lehrt auch, Adam habe seine wesentliche Gerechtigkeit verloren, und sei darum nach dem Falle mit allen seinen Nachkommen in sich selbst ungerecht geworden, eben weil er eines wesentlichen Theiles seiner Natur, des Bildes Gottes, verlustig geworden sei. Aber Dies lehrt Herr Baur nicht, und darum ist seine Theorie nur eine Caricatur des Protestantismus. Er nimmt aus ihm an, Was ihm beliebt, und läßt hinweg, Was ihm beliebt, und da es ihm Vergnügen gewährt, zu ignoriren, daß Luther gelehrt habe, das durch die Erbsünde verlorene Essentiale kehre bei der Wiedergeburt zurück, so wirft er dem Katholicismus vor, er bekenne sich zu der mechanischen Ansicht, durch die göttliche Gnade in Christo werde nur eine neue Schichte über der alten (der geistigen Substanz des Menschen) angehäuft, und beide wie zwei Bretter etwa zusammengeleimt!

Auch der gefallene Mensch ist also nach Herrn Baur wesentlich gerecht, d. h. es fehlt ihm in sich selbst Nichts

zu einem ſeligen Leben, und Etwas der Art wird auch für Luthers Lehre ausgegeben! Doch wir müſſen in die Sache ſelbſt eingehen. Da Herr Baur die ganze Geſchichte der Menſchheit und die des Individuums nur als eine dynamiſche Entwicklung, als eine Entfaltung der ihm eigenſten, ſein eigentliches Weſen conſtituirenden Kräfte anſieht, und als die höchſte Potenz dieſes Entwickelungsproceſſes Chriſtus ſelbſt, den Menſchgewordenen Gott, ſo werde ich vorerſt wohl fragen ſollen, warum denn auch nur Chriſtus der Menſchgewordene Gott heißt, und nicht ſchon der erſte Menſch? Denn aus der Menſchheit heraus konnte ſich doch kein Gott entwickeln, wenn ſie nicht göttlichen Weſens iſt, und Gott nicht ſchon von Anfang an in ihr war, ja ſie ſelbſt Gott war. Ebenſo wird man die Frage nicht unbeſcheiden finden, warum nicht, ſo oft ein Menſch geboren wird, geſagt werden will, Gott ſei geboren worden? Denn daß gerade in Chriſto die Blüte der menſchlichen Natur erſchien, berechtigt keineswegs, ihn allein alſo auszuzeichnen; in ihm kam eben ein vollkommener Gott zum Vorſchein, ſonſt aber überall nur eine in unzähligen Abſtufungen ſich manifeſtirende Unvollkommenheit des göttlichen Weſens in der menſchlichen Natur, oder vielmehr des göttlichen Weſens, woraus die menſchliche Natur beſteht. Ich habe hier nun zwar, das muß ich geſtehen, Chriſtus als eine ſchlechthin natürliche Erſcheinung aufgefaßt, während Herr Baur nur will, daß er nicht als eine ſchlechthin übernatürliche Erſcheinung gedacht werden dürfe; Was kann aber wohl unter dem Uebernatürlichen des Herrn Baur's anders verſtanden werden, als daß wir die Menſchheit nie von der göttlichen Ur- und Grundſubſtanz getrennt betrachten dürfen,

also etwa nicht so, wie ein Haus geschieden ist vom Zimmermeister, wenn er es vollendet hat, daß wir vielmehr stets ein solches dynamisches Verhältniß zwischen Gott und Creatur anzusetzen haben, wie zwischen der natura naturans und natura naturata. Wenn Schleiermacher, dessen Ansichten Herr Baur ohne scharfe Prüfung adoptirt, Christum die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur nennt, so ist Dies ein sehr uneigentlicher Ausdruck; denn die höchste Potenz, zu der sich der Mensch entwickeln kann, lag in einem jeden Menschen schon viertausend Jahre vor Christus eingeschlossen, und Entfaltung ist keine Schöpfung.

Man darf diesen Formeln nur auf den Grund gehen, um ihre Bedeutung zu entziffern. Schelling sagte in seiner unreifen Zeit: «Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, daß sie, nicht speculativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen eben so empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei man sich schlechterdings Nichts denken kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden, zeigt die Geschichte, denn Wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbaret?» *)

*) Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 2te Ausg. S. 192—93. vgl. 184. 194.

Nach Schelling hat unter den Theologen wohl De Wette zuerst das Meiste zur Verbreitung solcher Ansichten von Christus beigetragen, so wie er denn ohne Gewissensscrupel sagt, Gott sei in Christo Mensch geworden, und diese Formel ausdrücklich dahin erklärt, daß er der Weiseste und Vollkommenste der Menschen war*). Schelling hat längst diese Ansichten abgelegt, wie ein Kleid, das weder gegen Kälte, noch gegen Wärme schützt; aber die Theologen, die sich in der neueren Zeit immer nur von den Abfällen der Weisheit dieser Welt nähren, und anstatt das Brod des Lebens auszutheilen, selbst nur wie armselige Tropfen Brodsamen, von den Tischen der Todten abgefallen, einsammeln, schleppen solche Dinge wie kostbare Schätze immer noch fort.

Wie verhält sich nun diese Ansicht von Christus und dem Christenthum zum Evangelium? Habt Ihr etwa gelesen, daß Johannes der Täufer auf Christus mit den Worten vorbereitet habe: seid aufmerksam, und gebt wohl Acht, Was jetzt vorgehen wird, denn ihr werdet demnächst auf die höchste Potenz des Lebens erhoben werden? Nicht doch; vielmehr sagte er: «thut Buße (d. h. kehret um, nicht: fahret fort), denn das Reich Gottes nahet» (Matth. IV, 2.); und als Jesus zu Johannes kam, empfing er ihn mit den Worten: «sehet das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt.» (Joh. I, 29.) Nach einer Ansicht, welcher zufolge sich das Christenthum nur als höchste Entwicklungsstufe an die früheren niederen anschloß und aus denselben hervorging, kann es unmöglich als Erlösung von der Sünde, nicht einmal als Erlösung von

*) S. z. B. Theodor, oder des Zweiflers Weihe II. Bd. S. 272–275.

einem Uebel betrachtet werden; es iſt keine Verſöhnungsanſtalt des Menſchen mit Gott, und keine Gnade, und kein neues Lebenselement iſt uns in ihm mitgetheilt worden.

Das Chriſtenthum kündigte ſich als Verſöhnungsanſtalt der Menſchen mit Gott an, und das Gewiſſen ſagte auch den Menſchen, daß ſie eines Verſöhners, eines Vermittlers bedürften, der die vom Schuldbewußtſein gedrückte Bruſt befreie, und ſie nahmen ſomit auch das Evangelium als Das auf, als Was es ſich ankündigte (II. Kor. V, 15.): ſie empfanden Schmerz über ihren bisherigen Zuſtand und flehten in Chriſto um Verzeihung zu Gott. Iſt es nun aber nicht ein ganz verwunderliches Verfahren, einem Kinde Sündenvergebung anzubieten, wenn es in das Jünglingsalter, oder einem Jünglinge, wenn er in das Mannesalter übergeht? Iſt es Sünde Kind und Jüngling geweſen zu ſein? Oder kann das Kind um Verzeihung bitten, daß es nicht ſchon an ſeinem erſten Tage, daß es nicht ſchon mit ſeiner Geburt dreißig Jahre alt war, und die geiſtige Reife dieſes Alters hatte? Ebenſo müßte das Chriſtenthum die curioſeſte Religion von der Welt ſein, wenn es nur als höchſte Stufe der geiſtigen Entwicklung ſich ankündigend, von den Menſchen verlangte, zu bereuen, daß ſie nicht ſchon vor ihm auf derſelben Stufe waren. Wie nach der ganzen Theorie Herrn Baur's von keiner Sünde und von keinem Falle, ja überhaupt nicht von einer Verſchlimmerung der menſchlichen Natur die Rede ſein kann, ſo kann auch nach derſelben Chriſtus nicht als der Sündenvergeber aufgefaßt werden. Und eine ſolche Theorie, die Theorie von einer dem Menſchen weſentlichen Gerechtigkeit unterſteht ſich, ſich als die ächte Auslegung einer andern vorzuführen,

die nur von einer Gerechtigkeit aus dem Glauben in der Art weiß, daß sie sagt, niemals, selbst wenn der Mensch in Christo wiedergeboren werde, sei er gerecht in sich selbst!

Welchen ganz anderen Begriff, als den des Herrn Baur, müssen wir uns vom Christenthum bilden, wenn wir die zwei ersten Kapitel des Briefes an die Römer lesen und das fünfte dazu nehmen! In dem Zustand der tiefsten Verkehrtheit finden wir die Menschheit, in einem Zustande der Unnatur, der Widersetzlichkeit gegen Gott; nach Herrn Baur aber wäre sie nur von einer niederen Lebensstufe auf eine höhere emporgestiegen! Gott hatte sich, sagt der Apostel, den Völkern geoffenbart, denn aus seinen Werken konnten sie ihn erkennen (Röm. I, 19—20.); aber obschon sie ihn erkannten, haben sie ihn doch nicht verherrlicht oder ihm gedankt, sondern ihre Gedanken waren eitel und ihr Herz verfinstert.» Der Zustand der Völker vor Christus war also der eines sittlichen Verfalles, eines aus freier That zu erklärenden Herabgekommen-, eines Gesunkenseins, nicht eines Noch-nicht-höher-Stehens. «Sie beteten statt des unsterblichen Gottes vergängliche Wesen an, verkehrten die Wahrheit in Lüge, und machten sich aller denkbaren Laster und Verbrechen schuldig.» (Röm. I. 21—23.) «Daher ist jeder Mensch unschuldbar und bedarf der verzeihenden Gnade Gottes,» und alle Christen rufen mit dem Apostel aus: «O, ich unseliger Mensch, Wer wird mich von dem Leibe dieses Todes befreien!» und antworten mit ihm: «die Gnade Gottes durch Jesum Christum unseren Herrn,» — «der für uns gestorben ist, in dessen Blute wir gerechtfertigt sind und gerettet von den göttlichen Strafgerichten.» (Röm. 7, 24—25.

5, 9.) Das ist die Lehre des Evangeliums; nicht also aus einer niederen Bildungsstufe wurde der Mensch nur auf eine höhere versetzt, sondern aus dem Zustande der sittlichen Verworfenheit, der Feindschaft mit Gott (Röm. V, 16.), der Sünde, der Schuld und Strafwürdigkeit in den Zustand der Gerechtigkeit.

Nach Herrn Baur's Theorie hätte die Geschichte Jesu Christi, so wie der ganzen Kirche, einen wesentlich andern Verlauf nehmen müssen. Nie und nimmermehr hätte Er der Leidende, der Gecreuzigte, der für die Menschheit Sterbende sein können, wenn er nur die Vollendung der Schöpfung gewesen wäre, wenn er nur uns mit sich vollendet hätte. Sein Leben konnte dann nur ein Triumpf sein, und ohne Grablegung hätten wir nur die Auferstehung gesehen und die christliche Kirche würde eben so wenig verfolgt worden sein. Den Griechen, den gebildetsten der Völker, könnte Christus keine Thorheit gewesen, und würde jetzt noch den Weisen dieser Welt keine Thorheit sein. Aber gerade weil er nicht aus den bereits zurückgelegten Bildungsmomenten hervorging, und dieselben nur vollendend auch anerkannte und in sich aufnahm, sondern gegen den Bestand der Dinge auftrat, anstatt des Friedens das Schwert brachte, und die Seinigen die Weisheit der Welt Thorheit vor Gott nannten, den alten Menschen nicht zu seiner höchsten Potenz zu erheben, sondern auszuziehen, nicht die bereits vorhandene Geburt nur zu ihrer Reife und Blüthe zu erziehen, sondern eine Wiedergeburt, eine neue Geburt und neue Schöpfung lehrten, darum war das Evangelium eine Thorheit den Heiden und ein Aergerniß den Juden; darum wurde auch die christliche Kirche verfolgt, wie ihr Stifter.

Hier iſt beſonders Hegels Religionsphiloſophie merkwürdig; ſo ſehr er auch, vom Tode Chriſti ſprechend, ſich in Auffindung prägnanter Worte überbietet: er findet im Tode Chriſti, ſogar in ſeinem Tode als Miſſethäter nichts Anderes, als den dürften Gedanken vom nothwendigen Untergang alles Endlichen, und zwar, weil er am Kreuze ſtarb, das Loos alles Menſchlichen auf dem äußerſten Puncte. Daß Chriſtus, als wäre er ein Verbrecher, hingerichtet wurde, iſt freilich nach allen dergleichen hiſtoriſchen Conſtructionen ein Räthſel; doch nicht blos ein Räthſel, ſondern mit denſelben im grellſten Widerſpruch. Daß Chriſtus, der Vollkommenſte, den Tod des Verbrechers ſtarb, iſt nicht menſchlich, ſondern widermenſchlich, und der furchtbarſte Beweis, nicht daß die Menſchheit nur vollends mit Gott zuſammenzuſchließen war, gleich als wären ſie ganz auf dem rechten Wege dazu von ſelbſt geweſen, ſondern daß ſie einer tiefen Erneuerung und völligen Umgeſtaltung bedurfte, und dieſe ihr nur aus einem Abgrunde von Barmherzigkeit werden konnte. Nimmermehr konnte die abſcheulichſte aller Thaten ausgeübt werden, wäre Chriſtus die Krone des geſchichtlich gegebenen Menſchlichen geweſen: die Krone der Weltreiche hätte ihm dann nicht gefehlt; aber welche Krone und welcher Scepter ihm geworden iſt, wiſſen wir. An ihm offenbarte ſich alſo von dieſer Seite aus nicht das Menſchliche, ſondern das Unmenſchliche auf dem äußerſten Puncte, jenes Unmenſchliche, welches ſich in der allgemeinen Erſcheinung kund gibt, daß das Gute und Wahre ſich immer nur in Folge ſchweren Kampfes die Bahn brechen kann. Nur namenloſe Verkehrtheit konnte ihn ſchlachten, aber Gottes Plan war es, daß die That, worin die Bosheit der Menſchen

ihren Gipfel erreichte, auch der Wendepunct der Weltgeschichte wurde; denn er wurde das Opfer für unsre Sünde, und diese zerstörte auch hier gegen ihren Willen sich selbst.

So wenig Herr Baur den Begriff von Sündenvergebung begründen kann, eben so wenig kömmt nach seinem Systeme in Christo ein neues Lebenselement dem Menschen zu; Was schon in diesem ist, und von Anfang an in ihm war, wird nur durch die Verbindung mit Christus, dem Erstling der Vollendeten, ins Bewußtsein gebracht. Die ursprüngliche Gerechtigkeit, dem Menschen angeboren und substanziell, und als Ideal an den Anfang der Geschichte gestellt, wenn gleich nur nach vielen Evolutionen das in ihr als Anlage Gesetzte zur Blüthe bringend, tritt jetzt nur in sehr gesteigerter Annäherung an das Ideal hervor. Kleine Götter, wie wir alle sind und in Christo nur unser eigenes göttliches Wesen verehrend und vor ihm auf die Kniee nieder fallend, befriedigt der Gott in uns selbst alle unsre Bedürfnisse und jegliche Sehnsucht.

Hierin also bestände der höhere und edlere Begriff von der menschlichen Natur und Würde nach dem Protestantismus; gewiß, es ist uns die höchste Würde beigelegt. Schade nur — daß Dies die Würde eines Theaterkönigs und die Krone, die man uns aufsetzt, ein Flitter ist, und wir uns vor unsern eigenen Augen zu schämen haben.

«So hat das Christenthum nur im Protestantismus die Bedeutung eines Lebensprincips, das ihm der Katholizismus nach seiner rein äußerlichen Auffassungsweise auf keine Weise geben kann.» (Siehe oben). In der That weiß der Katholizismus Nichts davon, daß der

Mensch wesentlich gerecht sei, und das höhere Leben in sich selbst habe; er bescheidet sich durchaus mit der Lehre, daß er blos die Empfänglichkeit für göttliches Leben habe, und flehet, daß es ihm, der hilfsbedürftigen Creatur und dem armen Sünder von Außen her und von oben herab aus Gnade gegeben werde.

So also hätte die neuere Theologie alle Gegensätze gelöst. S. 99. der Streit über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, der das V. und VI. christliche Jahrhundert quälte, hat seine ewige Erledigung erhalten, denn die Menschheit in ihm ist eben auch die Gottheit und umgekehrt; das ächte Verhältniß zwischen Natur und Gnade, worüber sich die Theologen die Köpfe zerbrochen haben, ist gefunden, denn wir haben das Göttliche im Natürlichen und das Natürliche im Göttlichen an sich schon, und immer und ewig; der Pelagianismus ist falsch, denn er begreift nicht, daß der Mensch als solcher schon das göttliche Princip in sich hat, und spornt diesen zur Verkennung seiner eigenen göttlichen Würde an; ebenso der Lutheranismus, der das Göttliche allein wirken läßt, gleich als wäre nicht Göttliches und Menschliches Eins; die Worte und Begriffe Naturalismus und Supranaturalismus haben nun keinen Sinn mehr, denn auf dem Standpuncte des «Eins und Alles» sind auch diese Entgegensetzungen verschwunden.

Aber auf die Frage müssen wir jetzt wieder zurückkommen, wie beweist sich diese neue Theologie auch hier als eine protestantische? Gerade die Momente, worauf die Reformatoren und die symbolischen Bücher der Lutheraner und Reformirten so einseitig und bis zur äußersten Uebertreibung das Hauptgewicht gelegt haben, fallen

ganz hinweg — Sündenfall, Sündenvergebung und Gnade, die ſie ſo ſehr von Außen her kommen ließen, daß ſie im Menſchen nicht einmal mehr einen zu erweckenden Funken annehmen! Wenn man die geſchilderte neue Theologie aus der alt-proteſtantiſchen ableiten will, ſo erinnert dies Unternehmen an jene Künſtler, die einem eine Erdbirne zeigen, und — in einem Nu dieſelbe als Spatz produziren. O, wie ehrwürdig und chriſtlich erſcheint mir Luther, wenn er den gefallenen Menſchen mit einem Erdklotze, mit einer Salzſäule vergleicht, wenn er den im Geſchäfte des Heils mitwirken ſollenden Menſchen mit einer Säge zuſammenſtellte, die nur bewegt werden könne, nie ſich ſelbſt auch nur einigermaßen bewege, einer ſolchen Vergötterung der Menſchen gegenüber! Und eine ſolche Theologie wagt es, und vergeht nicht vor Scham, wenn ſie ſich an Luther erinnert, den ſie doch als ihren Schöpfer ehren will!

Noch einen Punct: iſt es Luthers Trinitätslehre, iſt es die Trinitätslehre der ſymboliſchen Bücher ſeiner Kirche, die uns Herr Baur entwickelt? Getraut ſich Herr Baur mit Luther zu ſagen, der ewige Sohn des Vaters, ewig Perſon mit dieſem und dem heiligen Geiſt, der ewige Logos, der die Welt erſchaffen, ſei Fleiſch geworden? Dies wird er nicht, und kann es nach ſeiner Lehre von Chriſtus nicht. Ebendarum hätte er auch eine Erlöſungstheorie, die ihrer inneren Bedeutung nach ebenſo weit von der lutheriſchen entfernt iſt, als ſein Irrthum in Betreff des Sohnes Gottes vom Glauben Luthers an ihn, hier gänzlich aus dem Spiele laſſen ſollen. Iſt aber dieſe neue Theologie neu-proteſtantiſch? Sie bringe ihre Sätze treu in ein Symbol, und ſende es den deutſchen proteſtantiſchen Facultäten

zur Unterschrift zu, auf wie viele Stimmen dürfte es zählen? Ich möchte beinahe sagen, daß ich es selbst unterschreibe, wenn es in Tübingen nur Eine Unterschrift erhält! Noch einmal also, mit welchem Rechte nennt sie sich überhaupt protestantisch?

§. 30.

Meine Verlegenheit.

Indem ich mich nun dem Schlusse der Untersuchungen des Herrn Baur's über die Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit, der Sünde, Erbsünde, Freiheit und dem Verhältniß dieser Lehren zum Christenthum zuwende, kann ich nicht bergen, daß ich durch denselben sehr überrascht und noch dazu in einige Verlegenheit gesetzt wurde. Herr Baur macht nämlich hier dem Katholizismus S. 188. ein Zugeständniß, welches durch nichts Früheres vorbereitet war, — daher Ueberraschung von meiner Seite; indem es aber immerhin ein Zugeständniß ist, finde ich es an sich billig, auch ein solches zu machen, sehe mich aber ganz außer Stande, es zu thun, — daher meine Verlegenheit. Das Zugeständniß des Herrn Baur's besteht darin, daß die Lehre von einer absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott (Unfreiheit des Willens) dem sittlichen Bewußtsein widerstreite, und man daher immer wieder, um das Böse zu erklären, zur freien Willensbestimmung zurückgetrieben werde. Indem ich mich dieses Bekenntnisses aufrichtig freue, fühle ich mich dagegen wie aus den Wolken gefallen, daß Herr Baur gleich darauf meint, die Idee der Freiheit setze gleichwohl das Christenthum auf eine zu untergeordnete Stufe herab. Wie sollte eine dem sittlichen Bewußtsein widerstreitende Lehre dem Chri-

ſtenthum die rechte Stellung anzuweiſen fähig ſein, dagegen eine dem ſittlichen Bewußtſein entſprechende es herabwürdigen können? Ich glaube vielmehr gezeigt zu haben, daß geradezu nur die Freiheitslehre einen außer- und überweltlichen, einen der Subſtanz nach von dem Menſchen verſchiedenen Gott feſthalten kann, daß nur in dieſer Weiſe die Begriffe von Sünde und Schuld einen Sinn behalten, und dem Glauben an Chriſtus den Sündenvergeber und Verſöhner eine feſte Unterlage gegeben wird, ſo wie auch die Gegenſätze von Natur und Gnade allein ihre Bedeutung finden, daß alſo das Chriſtenthum als Das, wofür es ſich ſelbſt ausgibt, nur auf der Grundlage der Freiheit, des katholiſchen Dogma, feſtgehalten werden kann. Sah ſich doch Herr Baur ſelbſt genöthigt, um von ſeinem Standpunct aus dem Chriſtenthum eine Art von Würde zu verleihen, daſſelbe der Würde zu entkleiden, die es ſich ſelbſt gegeben hat, und Chriſtus zum Menſchen, zum Sündenträger im eigentlichen Sinne, d. h. der ſeine eigenen Sünden trägt, herabſinken zu laſſen! Ich bedaure daher, nicht nur kein Gegengeſchenk anbieten zu können, ſondern vielmehr geſtehen zu müſſen, daß alles S. 108—109 noch zu Gunſten der alten und neuen proteſtantiſchen Theologie Vorgetragene (denn beide Standpuncte ſcheinen mir auch hier nicht gehörig auseinander gehalten) aller Baſis ermangelt. Daß ich das religiöſe Moment im (alt) proteſtantiſchen Dogma, welches Herr Baur S. 109 beſonders hervorhebt, nie verkannt, vielmehr gebührend ans Licht gezogen habe, bezeugen zahlreiche in der Symbolik vorkommende Stellen (1. A. S. 182 ff. 2. A. S. 211 ff.); allein ich kann mich nie zur Anſicht bekennen, daß eine religiöſe Denkweiſe, welche das ſittliche

Bewußtſein gegen ſich hat, die ächt religiöſe ſei. Es muß ein Dogma geben, welches den religiöſen und moraliſchen Bedürfniſſen des Menſchen in gleicher Weiſe entſpricht, und das verehren wir im Katholizismus. Die neuproteſtantiſche Theologie aber befriedigt weder die religiös-chriſtlichen noch die ſittlichen Bedürfniſſe.

Zweites Capitel.

Von der Rechtfertigung.

§. 31.

Was in der Behandlung dieser Lehre von Herrn Baur zu erwarten sei.

Indem Herr Baur der eben verlassenen Erörterung zufolge in dem Menschen an sich, also auch im gefallenen, eine wesentliche, unverlierbare Gerechtigkeit annimmt, und eine solche Ansicht sogar auf die Reformatoren und die symbolischen Schriften der Lutheraner überträgt, stellt er sich schon zum Voraus ganz unfähig dar, die symbolische Lehre seiner Kirche von der Rechtfertigung aus dem Glauben, welche schlechthin auf der Voraussetzung beruht, daß dem gefallenen Menschen alle Gerechtigkeit fehle, richtig aufzufassen und wiederzugeben. Da er aber in das katholische Dogma eben so wenig eingedrungen ist, als in das lutherische, und in dieses so wenig, als in jenes, so müssen wir gefaßt sein, hier kaum in irgend einem Puncte Richtiges und Historisch-Wahres anzutreffen; oder wenn es wider alle Erwartung doch geschehen sollte, daß er in die derbsten Widersprüche mit sich selbst verfallen wird. In der That muß ich gleich anfangs die alte Klage erneuern, daß die disparatesten Standpuncte gewählt werden, daß bald die alte, bald die neue Theologie, bald die lutherischen, bald die calvinischen Bestimmungen, und zwar in

Einem Athem, zur Anwendung kommen, um in dieſe ſo wichtige Lehre einzuführen und dieſelbe zu erläutern, wodurch offenbar nicht nur Nichts für die Wiſſenſchaft gewonnen wird, ſondern noch die Begriffe Derjenigen, zu deren Belehrung die Abhandlung beſtimmt iſt, nothwendig verwirrt werden müßten, wenn die Haltungsloſigkeit des Ganzen nicht zu offen vorläge. Die Frage iſt, ich wiederhole es: Was lehrt die katholiſche Kirche, und Was lehrt der ſymboliſche Proteſtantismus, und zwar zuerſt der lutheriſche, und dann der calviniſche; keineswegs aber iſt die Frage: Was könnten dieſe Religionspartheien gelehrt haben, wenn z. B. die Verfaſſer der Concordienformel Calviniſten geweſen, und Lutheraner und Reformirte in gleicher Weiſe bei De Wette und Schleiermacher in die Schule gegangen wären?

A) Von den bei der Wiedergeburt thätigen Kräften.

§. 32.

Merkwürdige Aeußerungen Herrn Baur's.

Zuerſt erörtert Herr Baur das Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Thätigkeit im Werke der Wiedergeburt. Da wir jedoch in dieſem Puncte die Art Herrn Baur's ſchon vollſtändig kennen, ſo müßte ich mich eben ſo wiederholen, wie ſich Herr Baur wiederholt, wenn ich ihm in dieſem Artikel nachgehen wollte. Nur einige Zugeſtändniſſe ſind nicht ohne Intereſſe, und für das Folgende von Bedeutung.

In der Symbolik habe ich bewieſen, daß nach dem katholiſchen Syſteme die Gnade nicht verdient werden könne. Nun wird entgegnet: «Mag daher immerhin in

Beziehung auf das Objective der Gnade der Mensch mit dem gefühltesten Bedürfnisse seines eigenen Nichts sich bewußt seyn, daß er nur empfangen, also leiden könne..., so kommt (im katholischen Systeme) doch Alles nur darauf an, welchen Gebrauch er selbst von der ihm dargebotenen göttlichen Gnade macht, und das seinen sittlichen Werth bedingende Prinzip ist somit nicht die göttliche Gnade (allein!), sondern die menschliche Freiheit. Auch von einem Verdienst des Menschen kann daher auf diesem Standpunct ohne Bedenken die Rede sein.» Diesen Tadel hält der Katholik für ein Lob; ohne freie Selbstbestimmung gibt es keinen sittlichen Werth, und wenn auf der einen Seite nur sie die Rede vom Verdienste möglich macht, so führt sie auf der anderen auch nothwendig dahin.

Auch folgenden Tadel läßt sich jeder Katholik gerne gefallen: «So gewiß sowohl die Freiheit des Willens, als die göttliche Gnade nur als ein von Gott verliehenes Geschenk betrachtet werden kann, so gewiß besteht der wahre sittliche Werth des Menschen weder in dem Einen, noch in dem Andern an und für sich, sondern nur in der Art und Weise, wie das Eine oder das Andere von dem Menschen angewendet wird, diese Anwendung aber kann nach dieser Ansicht nicht selbst wieder als ein göttliches Geschenk betrachtet werden, sondern der Mensch erscheint dabei nur, Gott gegenüber, als selbstthätig, sich selbst bestimmend, und seinen eigenen sittlichen Werth bedingend.»

Diese Stelle sollte ich, um ihren Genuß nicht zu verkümmern, ohne alle Bemerkung vom Leser aufnehmen lassen; es ist mir jedoch unmöglich, eine Kleinigkeit zu unterdrücken. Ich mußte nämlich oben nicht selten gegen den

Vorwurf vertheidigend auftreten, als sei «der Mensch nach der katholischen Lehre der passive Träger der Gnade, nicht selbstthätig, nicht sich selbst bestimmend» u. s. w. Diese seltsamen Widersprüche haben darin ihren Grund, daß Herr Baur Freiheit und Gnade nie zusammen betrachtet; vielmehr, wenn er von der Gnade spricht, von der Freiheit wegsieht, und wenn er die Freiheit ins Auge faßt, die Gnade vergißt. Er verhält sich, wie Einer, der, wenn er sich eine Statue von Vorne besieht, ausruft: ach, hätte sie nur auch einen Rücken; wenn er sofort den Rücken betrachtet, klagt, daß die vordere Seite fehle; und wenn er rechts steht, daß die linke Seite verloren sei, und wenn er links sich befindet, die rechte vermißt, und wenn er den Kopf erblickt, schon nichts mehr von den Füßen weiß und umgekehrt, d. h. so vergeßlich ist, daß er immer nur Eins vor sich hat.

Aus der angeführten Stelle ergibt sich aber mit Richten folgender an sich sebst schon an bedeutender Seltsamkeit kränkelnde Satz: «wie kann demnach geläugnet werden, daß der möglichst gute Gebrauch, welchen der Mensch vermöge seiner Freiheit von der göttlichen Gnade macht, dieselbe vermittle, oder, daß der Mensch nur, sofern er die Gnade verdient, und ihrer selbstthätig sich würdig macht, das die Gnade in sich aufnehmende Subject sein kann.» Wer guten Gebrauch von der Gnade macht, muß sie ja schon besitzen; der Gebrauch kann sie also nicht erst vermitteln. Außerdem aber ist zu bemerken, wie auch so gar nicht einleuchtend sei, daß daraus, daß der Mensch ohne Freiheit keinen sittlichen Werth haben könne, — denn eine andere Prämisse ist nicht vorausgegangen — sich ergeben müsse, er sei nur dann die Gnade aufzunehmen fähig, wenn er sich ihrer

bereits würdig gemacht habe. Der sittliche Werth des Menschen wird behauptet, wenn er auch nur der aller Würdigkeit vorausgehenden, zuerst zum rechten Gebrauch der Freiheit solicitirenden Gnade folgt. Es ist nun auch katholische Lehre, daß der Mensch die Gnade nicht verdienen, ihrer nicht würdig sich darstellen könne; daß er aber durch die Gnade, indem er ihr mit freier Selbstbestimmung folgt, den sittlichen Werth in der That erhalte, zu welchem er an sich nur vermöge der Naturgabe der Freiheit die Fähigkeit in sich hatte.

Dagegen freut sich der Katholik, daß sogar ein Gegner seines Dogma, indem er ihm fluchen will, es auf eine so glänzende Weise segnen muß, wie folgt: «wo aber Freiheit und eigene Kraft zum Guten ist, muß auch sittliche Zurechnung und ein selbstständiger sittlicher Werth angenommen werden, und eben dieses ist es, worin der pelagianische Charakter besteht, durch welchen sich das katholische System von dem protestantischen seinem Prinzip nach wesentlich unterscheidet.» Daß nach dem protestantischen Systeme keine sittliche Zurechnung gedacht werden könne, ist es gerade, Was ich so oft in der Symbolik gesagt, und worauf ich alle Differenzen zuletzt zurückgeführt habe. Wird übrigens ein System, worin sittliche Zurechnung begründet wird, überhaupt Pelagianismus genannt, nun — an dem Namen ist wenig gelegen. Nicht der Name, sondern die durch ihn bezeichnete Sache gibt einem Systeme Werth oder Unwerth. Wenn nun die Anhänger der symbolischen Bücher der Protestanten ihr System, nachdem wir über seine eigentliche Bedeutung einverstanden sind, allein ein antipelagianisches nennen wollen, so ist ihnen dieses

Vergnügen wohl zu vergönnen, zumal nach einem alten Sprüchwort ein jeder das Recht hat, sein Heu Stroh, und sein Stroh Heu zu nennen.

B) Begriff der Rechtfertigung.

§. 33.

Herr Baur bestreitet die von mir aufgestellte Behauptung, daß die Rechtfertigung nach lutherischer Vorstellung nur ein äußerliches Verhältniß zu Gott feststelle.

In diesem Vorwurfe erklärt sich Herr Baur gegen die Bestimmungen, die ich in der Symbolik über die Gegensätze der Confessionen gegeben habe, und findet sie vag und unbestimmt, zweideutig und sich selbst widersprechend. Ich habe den Unterschied beider Confessionen im Begriff von der Rechtfertigung dahin gestellt, daß der katholische Lehrbegriff ein inneres Verhältniß des Wiedergebornen zu Christus annehme, indem er lehre, daß die Gerechtigkeit Christi auf den Gerechtfertigten übergehe, und dieser seinem innern Leben nach ein lebendiges Abbild vom Erlöser werde; während nach dem protestantischen Lehrbegriff nur ein äußeres Verhältniß zu Christus eingeleitet werde, da dessen Gerechtigkeit dem Gläubigen nur zugerechnet (imputirt) werde, so daß dieser niemals in sich selbst gerecht sei. Bei dieser Verhältnißbestimmung hatte ich mich genau sogar an die Ausdrücke der öffentlichen Bekenntnißschriften beider Kirchengemeinschaften angeschlossen. Anstatt nun genau den Begriff von Rechtfertigung, wie ihn das Dogma der Lutheraner aufstellt, zu fixiren, verläßt H. B. sogleich

S. 126. dieſen Begriff, geht zu dem von der Heiligung über, und macht hierauf den Vorwurf, meine ganze Tendenz bei obiger Verhältnißbeſtimmung ſei, dem proteſtantiſchen Syſteme einen Begriff von Rechtfertigung beizulegen, welcher den von der Heiligung geradezu ausſchließe. Da ich nun aber doch auch dem proteſtantiſchen Syſteme dieſen Begriff beilegen müſſe, ſo verwickle ich mich außerdem, daß ich den Proteſtanten Unrecht zufüge, auch noch in die gröſten Widerſprüche mit mir ſelbſt. Darauf gibt er S. 127. den Formeln ſeiner Symbole eine Deutung, wodnrch ſie ungefähr nur Daſſelbe ausſagen ſollen, was die Beſtimmungen von Trient enthalten.

Die ganze Entgegnung Herrn Baur's beruht in ſich ſelbſt auf einem völlig unwiſſenſchaftlichen, mir gegenüber aber auf einem ſehr gehäſſigen, höchſt unwürdigen Verfahren; wenn die Annahme einer äußeren Gerechtigkeit der Angabe Herrn Baur's, daß nach Luther der Menſch eine weſentliche, unverlierbare, innere Gerechtigkeit habe, ſchnurſtracks widerſpricht, wenn alſo Herr Baur mit ſeinen früheren Behauptungen hier in ein gewaltiges Gedränge kömmt, und ſich ihm gar keine Ausſicht darbietet, ſich auch nur einigermaßen mit Manier loszuwinden, trägt meine Symbolik die Schuld davon? Vielmehr hätte hier Herr Baur zur gründlichen Einſicht gelangen können und ſollen, daß er ganz fremde Vorſtellungen auf das lutheriſche Gebiet übertragen habe. Die ſymboliſchen Bücher der Lutheraner lehren ausdrücklich, daß die Rechtfertigung nur etwas dem Menſchen Aeuſſerliches ſei. Soll ich einen ehrwürdigen lutheriſchen Dogmatiker für mich beibringen, einen Dogmatiker, auf deſſen Orthodoxie noch nie der leiſeſte Verdacht

geruht hat? Es sei: Quenstedt soll für mich einstehen, dessen Worte ich unten treu anführen will *).

Darum gebe ich aber die Concordienformel, auf die ich mich in der Symbolik einzig berufen habe, nicht auf; ich bezog mich namentlich auf ihre Worte: «unsere Gerechtigkeit sei außer uns.» Dagegen dringt Herr Baur S. 127. darauf, wenn man die ganze Stelle ins Auge fasse, so ergebe sich ein ganz anderes Resultat; dann zeige es sich nämlich, daß die Concordienformel mit dieser Redeweise denselben Begriff verbinde, wie auch die Katholiken, und wie namentlich ich selbst (2. Ausg. S. 140.). Dieß wäre in der That eine merkwürdige Entdeckung, die allen Katholiken und Lutheranern bis auf das Jahr 1833 völlig entgangen ist. Um so genauer ist daher die Stelle zu untersuchen. Sie lautet: «außer

*) Quenstedt P. II. c. 8. sect. 2. q. 1. p. 528. Die Διαιρεσις lautet: Voces justificandi et justificationis de Deo justificante, et homine justificando usurpatae *non* significant justitiae, *vel* actuum aut habituum justorum a Deo factam infusionem, *aut* hominis actionem, seu habitum pietatis ab ipso homine per crebras actiones aquisitum, quo ipse se ab habitu vitiorum liberet et ex justo justiorem faciat, *sed ex usu Scripturae perpetuo obtinent significationem forensem* seu judicalem, h. e. notant a peccati reatu et poena absolutionem, in gratiam receptionem, ejusque rei testificationem et declarationem. In der βεβαιωσις n. IV. p. 530. heißt es dann: (die Richtigkeit der These geht hervor) Ex justificationis et sanctificationis diversitate. Distincta et diversa haec sunt beneficia, distinctis itaque verbis exprimenda; *justificatio est aliquid homini extrinsecum, extrinsece ad eum terminatum*, at sanctificatio *intrinsecum* aliquid est et inhaerens. Vergl. Chem. Exam. P. I. p. 239. Ed. Francf. 1599.

dem Verdienste, den Werken, den Tugenden, der Würdigkeit aller Menschen sei unsere Gerechtigkeit allein in Jesus Christus zu suchen» *).

Ohne viel Aufhebens damit zu machen, jedoch auch nicht ohne einen kleinen Seitenblik auf frühere Vorgänge zu werfen, muß ich zuerst mein Befremden bezeigen, wie doch auch Herr Baur hier dazu komme, dem Katholiken die Ehre zu erweisen, daß auch sie in Christo Denjenigen verehrten, der außer unserem Verdienst unsere Gerechtigkeit sei, während ich doch erst vor einem Augenblick mich mit Händen und Füßen gegen den Tadel verwahren mußte, als lehrten die Katholiken, die Gnade in Christo werde durch den Gebrauch der Freiheit verdient!! Nun aber zur Sache. Das katholische Dogma lehrt, der Mensch in seinem Gott entfremdeten Zustand hat keine Gerechtigkeit in sich, sie ist eben deßhalb außer ihm, und er ohne sie. Nun wird sie ihm aber in Christo ohne alles Verdienst von Seiten des Menschen angeboten; glaubt er sofort an Gott in Christus als seinen Erlöser, dann ist ihm die Gerechtigkeit schon sehr nahe; geht aus diesem Glauben auch noch die Liebe hervor, dann ist die Gerechtigkeit schon in ihm, der Mensch ist gerechtfertigt, und eben darum selbst d. h. in eigener Person gerecht. In diesem durch die Liebe wirksamen Glauben ist eine Willenseinheit zwischen ihm und dem Erlöser gestiftet, so daß die Gerechtigkeit

*) Solid. Declar. III. §. 48. p. 664. Cum igitur in exclesiis nostris apud theologos Augustanae confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam extra nos, et extra omnium hominum merita, opera, virtutes, dignitatem quaerendam, eamque in solo domino nostro Jesu Christo consistere etc.

des Erlöſers, die vor dem Glauben an ihn außer und über dem Menſchen ſtand, nun des Menſchen Eigenthum iſt, d. h. der Menſch iſt um ſeines ihm von Chriſtus, der Quelle aller Gerechtigkeit, mitgetheilten innern Lebens willen Gott wieder angenehm und wohlgefällig. Mit andern Worten: die Geſinnungen (Tugenden) und Werke des Menſchen ſind jetzt ſo beſchaffen, daß ihn Gott für gerecht in ſich, der Seligkeit in der That würdig, d. h. dieſelbe als von ihm verdient, betrachtet. Chriſti Verdienſt iſt durch die Lebensgemeinſchaft und Willenseinheit mit ihm, des Menſchen Verdienſt geworden.

Wie verhält ſich nun die proteſtantiſche Lehre zu dieſer katholiſchen? Beide ſtimmen mit einander darin überein, daß der Menſch ohne Chriſtus auch ohne Gerechtigkeit ſei; nach beiden Lehrbegriffen iſt alſo die Gerechtigkeit in dem Gott entfremdeten Zuſtande außer dem Menſchen. Aber das proteſtantiſche Dogma behauptet überdies noch, daß auch in dem zu Chriſtus bekehrten Menſchen keine Gerechtigkeit ſei, die vor Gott gilt, d. h. daß der Menſch in ſich ſelbſt Gott ſtets mißfällig, ein verwerflicher und verdammlicher Sünder ſei, ſo daß er nur durch den Glauben an die Gerechtigkeit Chriſti, die ihm imputirt worden, für gerecht erklärt werde, ohne gerecht zu ſein. Dies iſt der Sinn der Concordienformel, wenn ſie im Artikel vom rechtfertigenden Glauben ſagt, die Theologen der Augsburger Confeſſion ſeien darin einverſtanden, daß die Gerechtigkeit außer dem Menſchen ſei, außer ſeinen Werken und Tugenden, außer ſeinem Verdienſte und ſeiner Würdigkeit. Oder getraute ſich Herr Baur zu lehren, daß es ſeinen Bekenntnißſchriften gemäß ſei, der Wiedergeborne ſei in ſich ſelbſt

gerecht und gottgefällig? Niemals wird er es wagen *).

Es ist also nicht anders: die Rechtfertigung im protestantischen Sinn ist ein äußerer, gerichtlicher, keine dem Menschen eigene, ihm innerliche Gerechtigkeit setzender, sondern nur die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben auf den Menschen äußerlich übertragender Act Gottes; und das Verhältniß, in welches der Mensch durch die Rechtfertigung, dieselbe unmittelbar und rein in sich selbst betrachtet, zu Christus tritt, ist ein nur äußerliches. Diese Lehre war der Stolz und der Ruhm der alten Protestanten; wie sollte ich daher den Unterschied zwischen den beiden Lehrbegriffen irrig festgesetzt haben, wenn ich ihn nach der obigen Weise bestimmte?

Ist aber der Mensch einmal gerechtfertigt, d. h. steht er in dem beschriebenen, äußerlichen Verhältniß zur Gerechtigkeit Christi, so folgt auch nach dem protestantischen Lehrbegriffe der Beginn der Heiligung, und an das äußere Verhältniß zu Gott schließt sich eine gewisse innere Umwandlung an. Aber Luther verbietet uns an hundert Stellen, und die Concordienformel eben so klar, als er, die Rechtfertigung mit der Heiligung, das äußere Verhältniß zu Christus mit dem inneren zu verwechseln, denn jenes sei der einzige, standhaltende Grund jeglicher Gottgefälligkeit und der Hoffnung des Menschen auf eine jenseitige Seligkeit, so daß nach dem ganzen Lehrgebäude das gewonnene äußere Verhältniß mit entschie-

*) Martin Chemnitz ist Exam. Concil. Trid. P. I. p. 235. seq. so weitläufig hierüber, daß es mir völlig unmöglich scheint, wie nur ein Streit hierüber entstehen kann.

denem Uibergewicht als Hauptsache in den Vordergrund tritt.

Hienach müssen nun Herrn Baur's harte Worte gewürdigt werden: «wir fragen jeden Unbefangenen, ob es möglich ist, aus so widersprechenden, sich selbst aufhebenden Bestimmungen, wie die hier angegebenen sind; sich einen klaren und zusammenhängenden Begriff der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung zu bilden. Der Begriff der Heiligung wird dem protestantischen Systeme zuerst abgesprochen, hierauf beigelegt, sodann aufs Neue abgesprochen, und die Behauptung, daß er ihm nicht zukomme, in letzter Beziehung darauf gestützt, daß dem Protestanten die Aeußerlichkeit seines Verhältnisses zu Christus bei Weitem die Hauptsache sei.» Die in diesen Worten allerdings vorkommenden Widersprüche sind meinen Worten völlig fremd. Es ist nicht schwer zu zeigen, worin dergleichen Vorwürfe ihre Ursache haben: in der die disparatesten Dinge mit einander vermengenden Hudelei des Herrn Baur's. Ich schließe von dem protestantischen Begriffe der Rechtfertigung die Heiligung aus; aus diesem Begriffe der Rechtfertigung macht er «protestantisches System,» und wirft mir vor, ich lehre, daß dieses die Heiligung nicht kenne! Wenn ich also in der Entwicklung des Begriffs der Rechtfertigung von der Heiligung Nichts gesprochen habe, so habe ich dem Systeme dieselbe noch nicht abgesprochen, und mir eben darum auch gar nicht widersprochen*), wenn neben dem Begriff

*) Die Concordienformel schärft nemlich aufs Eindringlichste ein, wie Quenstedt in der oben angeführten Stelle, Rechtfertigung und Heiligung ja nicht mit einander zu vermengen.

von der Rechtfertigung der von der Heiligung beſprochen wurde. Wenn ich aber ſagte, daß im Lehrbegriffe der Proteſtanten die Aeußerlichkeit des Verhältniſſes des Gläubigen in Chriſtus bei Weitem als die Hauptſache erſcheine, ſo habe ich dafür Beweiſe geliefert, deren Entkräftung Herr Baur nicht einmal verſucht hat. (Symb. 2. Ausg. S. 197 ff.)

§. 34.

Herr Baur ſtellt andere Differenzen zwiſchen der katholiſchen und proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre auf, als ich. Erſte Differenz.

Nach den gemachten Mittheilungen iſt alles Bemühen Herrn Baur's, die von mir angegebene Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen dem katholiſchen und proteſtantiſchen Begriff von der Rechtfertigung zu verwerfen fruchtlos geweſen. Da er aber meine Beſtimmungen einmal verwerfen zu müſſen geglaubt hat, ſo war es ganz in der Ordnung, neue und beſſere Beſtimmungen in Vorſchlag zu bringen. Sollte ſich aber Herr Baur nur einigermaßen conſequent ſein, ſo prophezeie ich ſeinen Verbeſſerungen kein großes Glück. Wir haben die-

---

Sol. Declar. III. de fid. just. §. 26. p. 660. Etsi conversi et in Christum credentes habent inchoatam in se renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera: *tamen haec omnia nequaquam immiscenda sunt articulo justificationis coram Deo.* §. 20. p. 658. Renovatio seu sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus spiritus sancti, *non tamen ea ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet*: sed eam sequitur. cf. IV. §. 15. p. 672. *Diligenter* cavendum est etc.

ſolchen vorerſt zu vernehmen. Er ſagt S. 134: «Um ſuchen wir es nun, die wichtigſten Differenzpuncte der beiden Theorien über die Lehre von der Rechtfertigung kurz hervorzuheben, ſo ergeben ſich aus dem Begriffe der Heiligung, in welchen die katholiſche Lehre das Weſen der Rechtfertigung ſetzt, unmittelbar folgende zwei Beſtimmungen, auf welche ſich alles Uebrige zurückführen läßt: 1) die Sündenvergebung iſt kein weſentliches Moment der Rechtfertigung, 2) die Rechtfertigung kann nur als eine ſucceſſive Veränderung gedacht werden.»

Zwei Differenzen findet alſo Herr Baur, die erſte hat den Sinn: der proteſtantiſche Begriff von Rechtfertigung (Sündenvergebung) ſchließt die Heiligung zwar nicht ganz aus, jedoch ordnet er die Heiligung der Rechtfertigung unter; im katholiſchen Begriff von Rechtfertigung iſt umgekehrt die Heiligung ſo vorangeſtellt, daß der Begriff von Sündenvergebung nur Nebenſache iſt. Doch es iſt billig, Herr Baur ſelbſt ſich expliziren zu laſſen. Er ſagt S. 134: «Der lutheriſche Lehrbegriff verſteht, wie bekannt iſt, unter der Rechtfertigung vorzugsweiſe und vor Allem den göttlichen Act der Sündenvergebung. Wenn auch die Gerechtigkeit Chriſti, in deren Zurechnung vermittelſt des Glaubens das Weſen der Rechtfertigung beſteht, beides in ſich begreift, das Negative des Austritts aus dem Zuſtand der Sünde, und das Poſitive des Eintritts in den Zuſtand der Gnade, weßwegen in den ſymboliſchen Büchern unſerer Kirche mit der remissio peccatorum auch die reconciliatio cum Deo, die adoptio filiorum und die haereditas vitae aeternae verbunden werden (man vgl. z. B. F. C. S. 682. 685), ſo iſt doch der Hauptbegriff, auf welchen alles Gewicht gelegt wird, immer die Sündenvergebung,

und justificari ist daher schlechthin so viel, als consequi remissionem peccatorum (Apol. der augsburg. Conf. Art. II. De justific. 1.) Der Mensch muß vor Allem über das Vergangene beruhigt, und der Vergebung seiner Sünden sich bewußt sein, wenn er in ein neues beseligendes Verhältniß zu Gott soll eintreten können. Der Austritt aus dem alten Zustand der Sünde ist nur deßwegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gnade, weil hier überhaupt das Positive vom Negativen nicht getrennt werden kann, und weil ja auch der Gehorsam Christi, als der objective Grund der durch den rechtfertigenden Glauben den Menschen zuzurechnenden Gerechtigkeit, ein doppelter war, ein passiver und ein activer, somit sowohl in der Aufhebung des Strafverhältnisses als in der positiven Erfüllung des Gesetzes bestund. Die katholische Lehre will nun zwar allerdings die Sündenvergebung von dem Begriffe der Rechtfertigung nicht ausschließen, aber sie läßt sie demselben eigentlich nur nebenher zur Seite gehen, sie setzt sie mehr nur voraus, als daß sie sie als ein besonderes Moment hervorhebt und fixirt, sie erwähnt sie nur, um von diesem ihr nicht zusagenden negativen Begriff sogleich zu dem positiven Begriff Dessen fortzueilen, worin sie das wahre Wesen der Rechtfertigung allein finden zu können glaubt. Wir können daher den Unterschied der beiden Lehrbegriffe mit Recht so bestimmen: während der protestantische das Positive dem Negativen völlig unterordnet, wird dagegen vom katholischen das Negative dem Positiven so untergeordnet, daß es in demselben beinahe ganz verschwindet, und schon hierin spricht sich ein

wesentlich verschiedenes religiöses Bewußtsein aus. Wie nämlich das dem protestantischen Lehrbegriff zu Grunde liegende religiöse Bewußtsein sich rückwärts wendet, um über die Vergangenheit, von deren tiefgefühlter Schuld es sich nicht trennen kann, sich vor Allem beruhigt zu wissen, so richtet sich dagegen das religiöse Bewußtsein des Katholiken sogleich auf das vorwärts Liegende, und sieht über das Vergangene hinweg, wie wenn es sich von selbst verstünde, daß das einmal Geschehene, der alte Zustand der Sünde, nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden darf. Es spricht sich demnach, wenn wir uns auf diesen Standpunct stellen, um den Unterschied der beiden Lehrbegriffe nach dem Verhältniß zu bestimmen, das sie zwischen dem Negativen und Positiven der Rechtfertigung annehmen, in dem protestantischen ein ungleich tieferes Bewußtsein der Sünde und Sündenschuld aus, als im katholischen.»

Ehe ich in die Sache selbst eingehe, muß ich abermal auf allerlei Wunderdinge aufmerksam machen. Woher kömmt denn auch hier die «tiefgefühlte Schuld,» «das ungleich tiefere Bewußtsein der Sünde und Sündenschuld?» Etwa daher, weil die Reformatoren ein Vorgefühl von der Entdeckung des neunzehnten Jahrhunderts hatten, daß ein jeder Mensch ein gewaltiges Verbrechen begehe, wenn er sich erschaffen und mit der Endlichkeit behaften lasse? Das will ich nicht in Abrede stellen, daß die Reformatoren und ihre ersten Anhänger ein tiefes Gefühl der der Menschheit anklebenden Sündhaftigkeit hatten, und ich habe Dies zu wiederholten Malen in der Symbolik gerühmt; allein hier handelt es sich nicht um subjective Gefühle, sondern um den objectiven Zusammenhang der Begriffe. Solange wir darüber

nicht im Reinen sind, wie überhaupt die Lehre von Sünde und Sündenschuld wohlbegründete Begriffe im Systeme der Reformatoren sind, können wir keinen Schritt weiter gehen. Herr Baur gleicht hier einem Wanderer, der, weil ihm der Weg durch Felsen versperrt ist, in Gedanken dieselben überfliegt, seine Reise in dieser Weise fortsetzt, und so allerdings ungemein weit kömmt — in der Phantasie, der Wirklichkeit nach aber auf demselben Flecke sitzen bleibt.

Noch lustiger aber wird die Sache dadurch, daß dem Reisenden auf einmal eine Last abgenommen, und einem Andern auferlegt wird, während er doch — gar keine Last hatte. Oben tadelte nämlich Herr Baur die katholische Lehre, daß nur nach ihr (der pelagianischen) eine sittliche Zurechnung möglich sei, nach der protestantischen aber sei sie nicht möglich; nun läßt er aber doch Gott auf einmal kommen und Rechnung mit uns halten! Damit ist es indeß noch nicht genug; obgleich uns nämlich Nichts zuzurechnen ist, ergibt sich bei einer genaueren Durchsicht doch, daß wir eine große Schuldenlast haben, aber vermöge seines «activen und passiven Gehorsams» für uns nimmt Christus die Last uns ab, trägt sie selbst, und Was er verdient, wird uns zugerechnet! Das sind in der That wunderbare Vorgänge!

Obschon ich kein Wort von dem Zusammenhange dieser Sätze begreife, so will ich gleichwohl nun einmal annehmen, daß Herr Baur mit allem Fug uns Christus, als Den, der für uns eingestanden ist, darstelle, und weiter schreiten. Ich will es gerade so machen, wie Douville, der Reisende in Afrika. Als im Innern von Afrika seine Gattin starb, eröffnete ihm ein Soba (Fürst),

daß nach den bestehenden Landesgesetzen kein Fremder auf seinem Gebiete sterben, ja nicht einmal krank sein und Arznei einnehmen dürfe, ohne eine bedeutende Strafe zu erlegen, und daß dieselbe von den Verwandten des Gestorbenen übernommen werden müsse. Douville staunte, denn er meinte, seine Gattin habe sich keinen Mißbrauch ihrer Freiheit zu Schulden kommen lassen, wenn sie gerade hier starb, indem sie sehr gerne noch gelebt hätte und am allerwenigsten dem Soba zum Trotze in seinen Landen gestorben sei; er konnte demnach auch eine Uebertragung ihrer Schuld auf ihn nicht begreifen. Allein, Was wollte er anfangen? Alle Beschwerde war fruchtlos; ob er sich also gleich von der ganzen Denkweise der Neger keine Vorstellung machen konnte, ging er doch factisch in dieselbe ein und zahlte. So will ich denn auch in der Voraussetzung, es haben alle Voraussetzungen Herrn Baur's ihre Richtigkeit, diesem Handel ein Ende machen.

Herr Baur nennt das Bewußtsein der Sündenvergebung das Negative, und das Bewußtsein der Versöhnung, der Kindschaft Gottes, so wie das der Seligkeit das Positive. Jenes nennt er auch den Austritt aus dem alten Zustand der Sünde, dieses den Eintritt in den Zustand der Gnade, und wie sich weiter unten ergibt, der Gesetzeserfüllung der inneren Lebenserneuerung und Heiligung. Da nun die Concordienformel in der Rechtfertigung mit dem Glauben an die Sündenvergebung auch den Glauben an die Seligkeit u. s. w. eintreten lasse, jedoch den ersteren ganz vorzugsweise hervorhebe, so gibt Herr Baur an, ihre Lehre sei, daß mit dem Negativen das Positive zwar gegeben, jedoch so gegeben sei, daß dieses jenem völlig untergeordnet werde. Nur eine ganz enorme Un-

kunde über das Wesen des Protestantismus kann sich also vernehmen lassen. Nach Herrn Baur's Bestimmungen würde also ein Lutheraner seinen symbolischen Büchern gemäß sagen müssen: er sei sich wohl der Sündenvergebung vollkommen bewußt, — aber seiner Versöhnung mit Gott nicht recht; es sei ihm ganz gewiß, daß er vor Gott nicht mehr als Sünder erscheine, aber — seine Kindschaft Gottes habe er Ursache hinkend zu finden, und seine Seligkeit müsse er immer noch beanstanden; zwar sei er aus dem alten Zustand der Sünde völlig herausgetreten, aber in den der Gnade nur ein wenig eingetreten, da der Zustand der Gnade und der Gesetzeserfüllung und Heiligung Eins und Dasselbe seien. Würde ein Katholik solche Dinge einem Lutheraner in den Mund legen, so würde man ihn ohne Weiteres auf das Studium des kleinen Katechismus Lutheri verweisen, ehe er auch nur Ein Wort über Katholicismus und Protestantismus verlieren wollte.

Wenn gelehrt wird, daß mit der Sündenvergebung auch die Versöhnung, die Kindschaft Gottes, der Stand der Gnade zugleich gegeben sei, so wird von den symbolischen Büchern der Lutheraner und den alten Theologen durchaus Nichts von Dem darunter verstanden, was Verwandtschaft mit dem katholischen Begriff von Heiligung hätte, so daß also dadurch etwas Positives im Innern des Menschen gesetzt würde. Es sind nur positive Ausdrücke zur Bezeichnung des Verhältnisses, in welches Gott den Menschen durch die Sündenvergebung zu sich setzt; also nur positive Beschreibungen des negativen Rechtfertigungsactes. Da aber dieser, wie wir bereits sattsam wissen, ein äußerer Act ist, wodurch Gott nur erklärt, wie er den Menschen anschaue, und

wobei der Menſch in jeder Beziehung ganz paſſiv ſich verhält, ſo läßt ſich daraus bei Weitem nicht ableiten, daß mit der Rechtfertigung ſchon Poſitives im Menſchen geſetzt ſei. Es ſind mithin zwei ſehr verſchiedene Dinge mit einander confundirt: die poſitive Beziehung, in die Gott den Menſchen durch den negativen Act der Sündenvergebung zu ſich ſetzt, wird mit der poſitiven Veränderung im Menſchen ſelbſt verwechſelt. Aber gerade ſolchen Confuſionen begegnet die Concordienformel ſehr ausdrücklich, indem ſie, um Rechtfertigung und Heiligung recht ſcharf auseinander zu halten, ſehr conſequent den Ausſpruch that *), daß der Menſch nicht durch irgend etwas Anderes ſelig werde, als wodurch er Sündenvergebung erhalte (durch den Glauben allein), d. h. daß die Heiligung eben ſo wenig eine Bedingung der Beſeligung als der Sündenvergebung ſei, d. h. der Menſch ſei ſich ſeiner Seligkeit in demſelben Momente gewiß, in welchem er ſich der Sündenvergebung bewußt werde, ſo daß die Heiligung auf das Bewußtſein der Seligwerdung in derſelben Art erſt folgt, überhaupt in derſelben Art von ihr verſchieden iſt, wie von der Sündenvergebung, und darum beide nicht einander gleichgeſtellt und als das

*) Solid. Declar. III. de fidei justitia. §. 45. p. 663. Sed et hic error rejiciendus est, cum dicitur, hominem alio modo, seu per aliquid aliud salvari, quam per id, quo coram Deo justificatur; qua ratione, juxta quorundam opinionem, per solam quidem fidem coram Deo justificemur: sed tamen ita ut absque operibus salutem aeternam consequi impossibile sit. Weiter unten werde ich zeigen, daß unter opera alle den Menſchen innerlich verändernden motus verſtanden werden.

Herr Baur fährt fort: «der Mensch muß vor Allem über das Vergangene beruhigt, und der Vergebung seiner Sünden sich bewußt sein, wenn er in ein neues beseligendes Verhältniß zu Gott eintreten will. Der Austritt aus dem alten Zustand der Sünde ist nur deßwegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gnade, weil hier überhaupt das Positive vom Negativen nicht getrennt werden kann.» Zu dieser Stelle ist Mehreres zu bemerken. Vor Allem muß der Mensch wohl glauben, daß Gott barmherzig sei, d. h. daß von Seiten Gottes kein Hinderniß stattfinde, den Menschen wieder an Kindes Statt anzunehmen; denn dieser Glaube ist eine Vorbedingung der wirklichen Kindschaft des Menschen; keineswegs aber muß der Mensch jetzt schon über das Vergangene beruhigt sein; die wirkliche Beruhigung, die die Barmherzigkeit Gottes gewährt, ist an die Bedingung geknüpft, daß auch von Seiten des Menschen kein Hinderniß vorhanden sei, in das Kindesverhältniß zu Gott zurückzukehren, d. h. sie ist von der Sinnesänderung des Menschen und seiner Verabscheuung der Sünde abhängig, da der Mensch nicht nur glaubt, daß Gott barmherzig, sondern auch, daß er heilig sei, und darum nur dann die Sünde wirklich erlaße, wenn der Mensch sie verlaße. Hierin liegt eine wesentliche Verschiedenheit der Confessionen; nach dem Protestantismus ist der Mensch der Sündenvergebung gewiß, obgleich er die Sünde noch nicht verlassen hat; sondern nachdem er der Vergebung der Sünde, die er noch hat, schon gewiß ist, wird von ihm erwartet, daß er sie auch verlasse, jedoch so, daß die Sündenvergebung nicht an die Heiligung als Bedingung geknüpft wird, da der Glaube an die Gerechtigkeit Christi den

Menſchen allein als gerecht Gott vorführt. Hierin liegt das Hinderniß für das proteſtantiſche Syſtem, die abſolute Nothwendigkeit der Heiligung zur Beſeligung zu begründen.

Es iſt daher auch ganz einſeitig, wenn Herr Baur ſagt, der Menſch müſſe vor Allem über das Vergangene beruhigt ſein, als würde von den Lutheranern die Sünde ſchon als eine Vergangenheit, als ein Vorübergegangenes und Verſchwundenes bei der Rechtfertigung betrachtet; ſie iſt vielmehr in der Rechtfertigung noch ein Gegenwärtiges, und durch die weitere und ganz andere Gabe der Heiligung ſoll ſie erſt ein allmählig Vergehendes werden; ein völlig Vergangenes iſt aber die Sünde gar nie, wie Herr Baur weiter unten noch ſelbſt beweiſen wird. Es iſt ſonach in jeder Beziehung unlutheriſch, wenn hierauf die Sündenvergebung als ein Austritt aus dem alten Zuſtand der Sünde geſchildert wird; ſie iſt vielmehr nur ein Austritt aus dem Zuſtand des ſich Gott wegen der Sünde entfremdet Wiſſens, in den Zuſtand des ſich Gott, ungeachtet der Sünde, befreundet Wiſſens. Der Eintritt in den Zuſtand der Gnade bezeichnet daher auch nicht den Gegenſatz vom Zuſtand des noch in der Sünde Seins, gleich als wäre durch ein poſitives Princip das Negative der Sünde aus dem innern Leben des Menſchen bereits verdrängt; ſondern Gnade bezeichnet in der Lehre von der Rechtfertigung nur auch den Begriff von Sündenvergebung. Mit einem Wort: Herr Baur vermiſcht Rechtfertigung mit Heiligung, Was nach dem Syſteme ſeiner Kirche gar nicht geſchehen ſoll. Beſonders geht Dieß noch daraus hervor, daß er ſagt, wie der Gehorſam Chriſti ein paſſiver und activer geweſen ſei, wie Chriſtus

nicht blos das Strafverhältniß aufgehoben, ſondern auch das Geſetz erfüllt habe, ſo ſei Poſitives und Negatives auch in der Rechtfertigung, in welcher jener Gehorſam zugerechnet werde, verbunden. Keineswegs iſt dieſer Schluß richtig; da vielmehr nach lutheriſcher Lehre gerade deßhalb der Gläubige der Erfüllung des Geſetzes enthoben iſt, weil Chriſtus es für ihn erfüllt hat.

§. 35.

Fortſetzung.

Herr Baur meint hierauf, die katholiſche Lehre wolle nun zwar den Begriff der Sündenvergebung von der Rechtfertigung nicht ausſchließen, aber ſie hebe ihn nicht als beſonderes Moment hervor und fixire ihn nicht. Herr Baur hätte aber ſagen ſollen, der Katholik verbinde einen ganz andern Begriff mit Sündenvergebung, als der Proteſtant; denn dieſem iſt dieſelbe, wie geſagt, ein blos declaratoriſcher Act, daß die Sünde, auch die noch vorhandene Sünde erlaſſen ſei; jenem aber iſt Sündenvergebung ein Act Gottes, wodurch die Sünde, ihrem Prinzipe nach, welches eben die Verkehrtheit des Willens iſt, aufgehoben und vernichtet wird, und zwar dadurch, daß ſich dem Gläubigen ein poſitives Prinzip, die Gnade mittheilt, welche die Liebe Gottes in ihm ſetzt *). Der Katholik fixirt alſo

*) Tauler Nachfolge. Frankfurt 1833. (Die vortrefflich ausgeſtattete Ausgabe iſt von meinem lieben Freund, dem gelehrten Herrn Rath Schloßer). S. 10. «Hierzu antworte ich und ſpreche, daß Gnade nichts anderes iſt, denn ein Licht, das Gott ſchöpfet in ihm ſelbſt, und es gießet in die Seele, und die Seele damit ziehet von Leiblichkeit (σαρξ)

allerdings die Sündenvergebung nicht wie der Protestant, da sie bei ihm eine ganz andere Bedeutung hat; aber er fixirt sie in seiner Weise, und zwar ungleich tiefer als der Protestant. Das göttliche, Sündenvergebung aussprechende Wort ist dem Katholiken zugleich eine göttliche That, wie überhaupt in Gott Sprechen und Thun dasselbe ist; daher ist auch nach dieser Betrachtungsweise, wie ich in der Symbolik an mehreren Orten gesagt habe, das Negative wahrhaft nicht ohne das Positive und umgekehrt, wie schon die Theologen des Mittelalters sehr schön ausgeführt haben *). Aber

in Geistlichkeit und von Zeit in Ewigkeit, von Mannigfaltigkeit in Einfältigkeit.»

*) Thom. Aquin. Prim. Sec. q. CXIII. art. 2. Der Gegenstand der Untersuchung ist: utrum ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, requiratur gratiae infusio. Es ist merkwürdig, daß sich hier Thomas gerade einen Einwurf macht, der die lutherische Lehre ausspricht. Er wirft sich nämlich ein: «Remissio culpae consistit in reputatione divina, secundum illud Ps. XXXI. «Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.» Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est, ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae.» Die Entscheidung ist: Homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc, quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quia Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos .... Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. art. 6. Idem est gratiae infusio et culpae remissio, *sicut idem est illu-*

gerade hieran knüpft ſich eine bleibende Meditation der göttlichen Sündenvergebung und ein immerwährender Sündenſchmerz im Katholiken; da demſelben nämlich die Sündenvergebung zwar Vernichtung des ſündhaften Prinzips iſt, nicht aber Vernichtung *aller Folgen* der Sünde, ſo erfaßt er ſich im Bewußtſein nie in der Art, daß nicht der Befürchtung noch Raum gegeben wäre, anſtatt bloſer Folgen des ſündhaften Prinzips, dieſes ſelbſt noch, nur in feineren Wendungen, in ſich zu nähren, oder auch, in den zurückgelaſſenen Folgen die ſtets bereiten Anknüpfungspunete für es ſelbſt zu haben. Daher kann auch der Katholik niemals auf dem ordentlichen Gnadenwege der Sündenvergebung ſchlechthin gewiß ſein: ihm iſt nur die göttliche Barmherzigkeit gewiß, er ſich ſelbſt aber keineswegs. So iſt er denn an die ſündenvergebende Barmherzigkeit Gottes einerſeits, und andererſeits an das Bewußtſein ſeiner Sünde ſelbſt ſtets gebunden, und nie wird er aus dieſem Kreiſe von Empfindungen und Erwägungen bis zu ſeinem Lebensende vollſtändig entlaſſen.

So verhält es ſich alſo damit, daß «ſich das religiöſe Bewußtſein des Katholiken ſogleich auf das vorwärts Liegende wendet, und über das Vergangene hinwegſieht, wie wenn es ſich von ſelbſt verſtünde, daß das einmal Geſchehene, der alte Zuſtand der Sünde, nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden darf.» In der That müßte es ſeltſam zugehen, wenn ein tiefes Schuldbewußtſein nur dort *wirklich* ſtattfände, wohin es ſich wegen Verwerfung der Freithätigkeit des Menſchen

---

minatio et tenebrarum expulsio. Vergl. Bonavent. in l. IV. Sent. dist. XVII. p. 1. q. 1.

nur zufällig verirren kann; dort dagegen vermißt würde, wo allein seine natürliche Heimath ist.

Was hier aus den Principien des Katholicismus abgeleitet ist, muß sich aus dem Leben der Kirche, aus ihrer Geschichte, ihren Instituten und praktischen Regeln erweisen lassen. Was die letzteren betrifft, so findet sich in den ascetischen Schriften der Katholiken der von Anselmus ausgesprochene Grundsatz: «So hoffe Barmherzigkeit, daß du die Gerechtigkeit fürchtest; so richte dich in Hoffnung der Sündenvergebung auf, daß die Furcht vor der Hölle dich immer niederhält»*). Diese Lebensregel geht so folgerecht aus dem Dogma der Katholiken hervor, als die andere hiemit verwandte: «vertraue Gott so, als hinge aller Erfolg deines Thuns von dir, Nichts von Gott ab; jedoch wirke so, als thätest du Nichts, Gott aber alles allein»**). In einem Systeme, welches die Freithätigkeit des Menschen Gott gegenüber behauptet, aber auch die Gnade Gottes der Freiheit gegenüber, in einem Systeme also, wo zwei Faktoren Ein Werk zu Stande bringen, muß auch nach allen Richtungen im Leben hin je der eine so hervor-

*) Anselm. Exhort. ad contempt. tempor. opp. Edit Gerb. p. 191. Sic spera misericordiam, ut metuas justitiam; sic te spes indulgentiae erigat, ut metus gehennae semper affligat. Voraus war gegangen: Esto semper paratus ad lachrymas. Planctum et lachrymas nunquam deseras. *Nulla* te res de peccato securum faciat: incessanter in corde tuo spes et formido consistant.

**) Haec prima sit agendorum regula: Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.

treten, daß der andere nicht verschwindet. Nothwendig aber hat der Protestantismus, der die Freiheit verwarf, auch als Lebensregel nur den Blick auf die Gnade empfohlen*), und im vorliegenden Puncte nur die Gewißheit der Sündenvergebung hervorgehoben, weil mit der Unfreiheit nur die Gnade verträglich ist, und die Verwerfung der Freiheit auch die Gerechtigkeit Gottes in den Hintergrund stellt. Von den in obigen katholischen Lebensregeln enthaltenen Gegensätzen kennt der Protestantismus immer nur das Eine Glied, Was eben zu einer leichtsinnigen Betrachtung der Sünde führen mußte.

Das katholische Dogma von der Sünde und ihrer Vergebung hat gewiße, ehemals über alle europäischen Länder verbreitet gewesene Institute zwar nicht nothwendig hervorgebracht, so daß sie der Kirche wesentlich wären, aber doch in der Art hervorgebracht, daß der Zusammenhang derselben mit ihm sehr sichtbar ist: es sind die Institute des Mönchslebens, dessen stille, düstere Einsamkeit ganz besonders die begangene und vergangene Sünde zur steten Gegenwart und zum ununterbrochenen Schmerze des ganzen Lebens machte. Die protestantischen Ansichten von der Sündenvergebung haben sie größtentheils vernichtet; denn von diesem Gesichtspuncte aus, von der Lehre aus, daß Gottes Barmherzigkeit allein ohne Rücksicht auf menschliches Ver-

*) Calvin. Instit. l. II. c. 2. n. 9. p. 85. Si eorum (der Katholiken) sententiam hac in parte expectent, semper incerte fluctuabunt: adeo *nunc* hominem liberi arbitrii viribus spoliatum (!) ad solam gratiam refugere docent: *nunc* propriis ipsum armis aut instruunt aut instruere videntur.

halten die Sünde vergebe, hat Luther seine tieferen Gründe gegen das Klosterleben entwickelt.

In der katholischen Literatur finden sich daher auch Hervorbringungen, in welchen ein Sündenschmerz ausgedrückt ist, wie die protestantische auch nicht von ferne Aehnliches hervorzubringen vermochte. Ich nenne nur Ein und das Andere, z. B. die Meditationen Anselms, namentlich die vierte; die Sequenz: dies irae, dies illa, die ich, wenn sie nicht zu groß wäre, ganz hieher setzen möchte, da sie den meisten, auch gelehrteren Protestanten, so viel sie auch über Katholicismus zu reden wissen, unbekannt ist. Sie fand in der Brust Aller einen solchen Wiederhall, daß sie ein stehendes Gebet der Priester geworden ist, und in keinem größeren Gebetbuche auch für Laien fehlt. Hat ferner in irgend einem protestantischen Werke der Grenel des Bösen eine Darstellung gefunden, wie in Dante's Hölle, einem Werke, welches nur die Gefühle einer ganzen Zeit aussprach, die sich in längst vor Dante vorhandenen und von ihm nur mit schöpferischem Geist benutzten und zu einem erhabenen Kunstwerke verbundenen Volkslegenden ergossen hatten?

Und Was den katholischen Cult betrifft, in welcher Weise wird hier das Schuldbewußtsein ausgesprochen! Der Katholik kann an dem täglich stets wiederkehrenden öffentlichen Hauptgottesdienste keinen Antheil nehmen, ohne daß ihm Christus als das Sühnopfer für die Sünde der Welt und auch der Seinigen vorgestellt werde! Nein, Was Herr Baur von dem Zurücktreten des Begriffs der Sündenvergebung im katholischen Lehrsysteme sagt, wird Niemandem wahr dünken, außer Demjenigen, der noch lange zu arbeiten hat, bis er auch nur zum dürftigsten Verständniß des katholischen Dogmas gelangt.

Nun wollen wir erst die Lehre des Concilium's von Trient über Sündenvergebung vernehmen. Es sagt: «die Rechtfertigung ist nicht allein Sündenvergebung, sondern auch Heiligung und Erneuung des innern Menschen durch freiwillige Aufnahme der Gnade» *). Was könnte klarer sein? Denn Was heißen diese Worte anders, als: die Rechtfertigung ist Sündenvergebung, aber sie ist Dies nicht allein, sondern auch Heiligung? Weiter unten erklärt es sich ferner: «Obschon Niemand gerecht werden kann, außer der, welchem die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi mitgetheilt werden, so geschieht doch Das in der Rechtfertigung des Gott Entfremdeten, daß durch das Verdienst desselben heiligsten Leidens die Liebe Gottes durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen und uns eigen wird; so daß dem Menschen in der Rechtfertigung selbst mit der Vergebung der Sünde alles Dies zugleich eingegossen wird durch Jesus Christus, dessen Glied er durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe wird.» Ferner sagt es: «es ist nothwendig zu glauben, daß die Sünde nicht vergeben werde, noch jemals vergeben worden sei, ausser umsonst durch die göttliche Barmherzigkeit in Christo Jesu» **). Der Sündenvergebung ist hienach in der Rechtfertigung so wenig eine untergeordnete Stellung angewiesen, daß sie gerade mit der Heiligung eine Einheit bildet.

Es ist sonach ein großer Irrthum, wenn Herr Baur meint, die Sündenvergebung sei im katholischen Dogma

*) Concil. trident. sess. VI. cap. VII.

**) l. l. c. IX.

kein wesentliches Moment; und hiemit stellt sich uns die erste Differenz, die er zwischen der kathdlischen und protestantischen Lehre von der Rechtfertigung finden wollte, als durchaus haltungslos dar.

Was mich aber hiebei besonders unangenehm berührt, ist Dieses, daß Herr Baur S. 225 geneigt war, anzuerkennen, Katholicismus und Protestantismus ergänzen sich in diesem Puncte einander, d. h. ein jeder habe sich an Eine Seite des vollen Begriffs der Rechtfertigung vorherrschend angeschlossen; jener hebe die Heiligung, dieser die Sündenvergebung vorzugsweise hervor, so daß nur beide Confessionen zusammen die ganze Wahrheit hätten, jede einzele Confession für sich aber an einer gewissen Einseitigkeit leide. Ich bedaure, nicht gleich den Spielern sagen zu können, daß wir Satz partage machen wollen. Einseitig ist der Protestantismus, wie sonst, so auch hier; im Katholicismus aber finden sich, wie sonst, so auch hier alle Seiten zugleich hervorgehoben, denn er besitzt die volle und ganze Wahrheit.

§. 36.

Zweite Differenz, welche Herr Baur findet.

Weit kürzer kann ich mich bei der Kritik der zweiten von Herrn Baur aufgefundenen Differenz fassen, daß nämlich nach dem katholischen Dogma die Rechtfertigung ein successiver Act sei, während das protestantische Dogma dieselbe als einen momentanen darstelle. Weit gefehlt! Daß keine Verschiedenheit darin bestehe, hätte schon daraus abgeleitet werden können, daß die katholische Taufe, so wenig als die lutherische durch eine Reihe von Jahren oder Decennien hindurch Einem und Demselben ausgespendet wird! Auch absolvirt der Priester

im Bußſacramente nicht in einem Athem etwa ein halbes Säculum fort. Endlich haben die Scholaſtiker, wie billig, nicht verſäumt, die Frage zu ſtellen, ob die Rechtfertigung momentan ſei, und ſie haben dieſe Frage ſämmtlich bejahend beantwortet (in instanti fit justificatio)*).

Der Schein aber, daß der katholiſche Lehrbegriff die Rechtfertigung als eine ſucceſſive Veränderung auffaſſe, entſteht dadurch, daß er erſtens eine Dispoſition zur Aufnahme der rechtfertigenden Gnade verlangt. Schon in der älteſten Kirche beſtand ein, ſogar in Stufen abgetheiltes, je nach der Beſchaffenheit Deſſen, der zur chriſt-

*) Bonavent. in l. IV. Sent. dist. XVII. P. 1. art. II. q. 2. In eodem instanti est remissio culpae et motus liberi arbitrii. q. 3. quia praeparatio debet esse secundum convenientiam ad justificationem, in qua est motus liberi arbitrii et contritio, necesse est, quod homo se praeparet motu fidei et doloris, ita quod gratia inveniat liberum arbitrium in utroque istorum actuum, *ita quod in eodem instanti paratum sit moveri, in quo gratia advenit.* Thom. Aquin. I. P. Sec. q. CXIII. art. 7. wirft ſogar ausdrücklich die Frage auf, utrum justificatio impii fiat in instanti vel successive? — Tota justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur; gratiae autem infusio fit in instanti, non successive. Duns Scotus in lib. IV. sent. dist. I. p. 8. beruft ſich beſonders darauf, daß ein Lebensprinzip nicht ſucceſſiv mitgetheilt werden könne: «Quia non est successio in inductione alicujus formae, nisi penes partes mobiles, vel penes partes ipsius formae. d. h. das Lebensprinzip tritt mit einemmale ein, durchdringt aber nur allmählig alle Theile und entwickelt ſich ſelbſt nur nach und nach.

lichen Kirche übertreten wollte, mehr oder weniger lang andauerndes Katechumenat. Die Vorbereitung zur Rechtfertigung ist successiv, die Rechtfertigung selbst aber momentan. Derselbe innere Grund, der damals zur Hervorbringung einer solchen, durch die Zeitverhältnisse noch besonders motivirten äußeren Einrichtung thätig war, besteht noch, während diese selbst längst unter anderen Bedürfnissen aufgehört hat.

Auch ist zu erinnern, daß in der alten Kirche, entsprechend dem Katechumenat, für die Wiedergefallenen eine, abermal in Stufen getheilte Bußanstalt bestand, da sich, mit allerdings nicht unerheblichen Modificationen, die Wiedererhebung vom Falle im Ganzen in demselben Gange bewegen wird, wie die erste Erhebung von demselben. Aber auch die auf diese in verschiedenen Momenten fortschreitende Disposition folgende Rechtfertigung selbst ist momentan. Eine solche Disposition ist aber das katholische System deßhalb anzunehmen genöthigt, weil es lehrt, daß die Vereinigung mit Christus durch Aufnahme eines von ihm ausgehenden göttlichen Principes nur durch einen freien Willenschluß möglich sei. Der Geist des Menschen wird sich aber zur Eingehung dieser Vereinigung nur dann bestimmen und bestimmen können, wenn er zur reuevollen Einsicht seiner Entfremdung von Gott, seines Elendes und seiner Hülfsbedürftigkeit gelangt, und in ihm die Sehnsucht nach Erlösung und Wiedervereinigung mit Gott erwacht ist. Der menschliche Geist gelangt nun in dieser inneren Geschichte seiner selbst zu einem Moment absoluter Empfänglichkeit für das höhere Princip, in welchem sich dieses mittheilt. Die hier besprochene Vorbereitung des menschlichen Geistes für die Aufnahme des göttlichen Principes

ist aber selbst schon ein Werk der Gnade; sie regt den Geist des Menschen an, fordert ihn auf, sich zu Gott in Christo zu wenden, ist thätig, ihm sein eigenes Wesen, seine Bestimmung und seine Bedürfnisse zum Bewußtsein zu bringen, und in dieser Weise seine Organe für Christus und seinen Geist zu öffnen.'

Das Zweite, was zur Ansicht Veranlassung geben konnte, daß das katholische Dogma die Rechtfertigung als ein successives Fortschreiten auffasse, ist, daß dasselbe ein Wachsthum der Rechtfertigung lehrt (justificatio secunda genannt). Erwägt man aber, daß das Wachsthum eines Lebens das Gegebensein desselben schlechthin zu seiner Voraussetzung hat, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Begriffe von einer in einem Moment erfolgenden Lebensmittheilung und einer Entwickelung derselben einander sehr gut vertragen; ja es ist in allem Erscheinenden der Fall. Darum, daß der Mensch viele Jahre hindurch wächst, wird doch nicht leicht Jemand sagen, seine Erzeugung daure solange, als er wächst. Mit dem Acte der Rechtfertigung ist der Mensch eben gerechtfertigt, seine Sünden sind ihm vergeben und er ist geheiligt; aber dieser Zustand der Gnade entfaltet sich, breitet sich aus, und greift immer weiter um sich: eine Lehre der katholischen Kirche, die am Ende Herr Baur selbst zugibt, S. 138. — So also verhält es sich mit den Differenzen, die Herr Baur im Begriffe der Rechtfertigung zwischen dem katholischen und protestantischen Dogma bisher gefunden hat.

C) Ueber Vollkommenheit der Rechtfertigung und Sündelosigkeit. (Wichtigkeit der katholischen Lehre von den läßlichen Sünden).

§. 37.

Dritte Differenz, die Herr Baur findet. (Er meint, nach katholischer Lehre sei der Gerechte schlechthin sündenlos.)

Mitten unter den Erörterungen, die Herr Baur über den eben besprochenen Stoff anstellt, finden sich aber wieder Dinge, bei deren Lesung ich lange meinen eigenen Augen nicht traute, und als ich zuletzt denselben doch den Glauben nicht versagen konnte, mehr als einmal sehr betrübt und schmerzvoll, menschliches Geschick bejammernd, das Buch bei Seite legte, um erst lange nachher die Prüfung wieder aufzunehmen. Hieher zähle ich 1) S. 143 wo Herr Baur sagt: «daß der Verfasser der Symbolik eine Vollkommenheit des Zustandes der Heiligung schon im zeitlichen Leben behaupte, bei welcher der Mensch von dem Bewußtsein einer ihm noch anhängenden Sündhaftigkeit sich völlig soll freisprechen dürfen.» Schon früher S. 129 wurde der Tadel, den die Symbolik gegen das protestantische Dogma von der Rechtfertigung ausgesprochen habe, dahin angegeben, daß es die Sünde auch in den Gerechtfertigten nicht völlig verschwinden lasse, mithin gesagt, daß ich behauptete, der katholische Lehrbegriff lasse sie völlig verschwinden. Nach S. 142 wird der Sinn der protestantischen Lehre in vorliegender Beziehung dahin bestimmt, «daß das sittliche Bewußtsein den Menschen nie für so rein und fleckenlos erkläre, daß er von jeder zurückgebliebenen Spur des alten

Adam ſich freiſprechen dürfe.» Wird nun in ſolcher Weiſe der Gegenſatz zum katholiſchen Dogma beſtimmt, ſo ſagte dieſes nach Herrn Baur, mit Obigem übereinſtimmend, aus, daß das ſittliche Bewußtſein den Menſchen für ſo rein und fleckenlos erkläre, daß er ſich von jeder zurückgebliebenen Spur des alten Adam freiſprechen dürfe. Nun ſagte ich doch Symb. 2. Ausg. S. 105: «daß auch der Gerechte, nach der Lehre der katholiſchen Kirche, von ſogenannten läßlichen Sünden ſich nicht ganz frei zu erhalten weiß und vielfach fehlt, und deßhalb nicht umſonſt um Vergebung der Sünden täglich im Gebete des Herrn fleht» *); und fügte ſodann gerade deßhalb hinzu: «die innere Rechtfertigung erſcheint darum, nach Boſſuets Ausdrucke, nicht als unwahr, obgleich auch nicht als vollkommen» **). Was alſo

*) Concil. trid. sess. VI. cap. XI. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi etc.

**) Bossuet ſagt Dies in Exposition de la doctr. de l'eglise cath. c. VI. Toutefais il n'est que trop certain, que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, et que nous manquons tous en beaucoup de choses (Gal. V. 17. Jac. V. 2.) ainsi quoique notre justice soit veritable par l'infusion de la charité, elle n'est point justice parfait à cause du combat de la covoitise: si bien que le continuel gemissement d'une ame repentante de ses fautes, fait le devoir le plus necessaire de la justice Chretienn. Ce qui nous oblige de confesser humblement avec saint Augustin, que notre justice en cette vie consiste plutôt dans la remission des pechez, que dans la perfection des vertus. (Die remission des pechez iſt natürlich nach katholiſchem Sinne zu nehmen, da der proteſtantiſche Begriff dem Auguſtin unbekannt war).

Herr Baur von der Vollkommenheit der Heiligung und davon ſpricht, daß ſich der Gerechtfertigte nach meiner Darſtellung ganz frei von Sünde ſprechen dürfe, iſt ein unwahres Wort. Ueberdies ſpricht ſich das von mir Symb. 2. Ausg. S. 103 citirte Concilium von Trient auf das Klarſte gegen die Annahme aus, daß jede Spur des alten Adam verſchwunden ſei*). Hätte ich aber auch wirklich, Was doch nirgends der Fall iſt, Dinge, wie ſie mir Herr Baur aufbürdet, vorgebracht, ſo wäre es ſeine Aufgabe geweſen, zu zeigen, daß ich dem katholiſchen Dogma auffallend Widerſprechendes angegeben hätte, und mein perſönlicher Irrthum nicht Lehre der Kirche ſei. Doch dazu würde eine Bekanntſchaft mit dem katholiſchen Dogma und ſeiner Geſchichte erfordert, welche Herr Baur zur Zeit noch nicht gemacht hat.

Schon die patriſtiſche Auctorität, über welche ſich die Katholiken bekanntlich nicht ſo leicht hinwegſetzen, als ihre Gegner, würde ſie beſtimmen müſſen, den Irrthum entſchieden zu verwerfen, welchen ihnen Herr Baur zuſchiebt. Denn konnte ſich wohl Jemand entſchiedener ausſprechen, als z. B. Cyprian in ſeiner Erklärung des Gebetes des Herrn, als Origenes an zahlreichen Stellen, als Ambroſius, als Hieronymus gegen Jovinian, als Auguſtin u. A.? Aber das Concilium von Carthago vom Jahr 418. nahm einen beſondern Canon gegen dieſen

*) Concil. trid. sess. V. decret. de pecc. orig. *Manere* autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus *fatetur et sentit.* Setzt aber hinzu: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus; sed. utiliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet.

Irrthum auf *); das Concilium von Vienne unter Papst Clemens V. (J. 1307.) erließ besondere Bestimmungen gegen die Beguarden, die in demselben Wahne befangen waren, und der genannte Papst nahm sogar diesen Kanon in seine Decretalensammlung auf **). Die Synode von Trient wiederholte denselben ***), und Papst Innocenz XI. verdammte, unseren Zeiten so ganz nahe, eine Reihe von Sätzen aus den Schriften des Michael Molinos, eines Hauptes des neueren Quietismus, welche gerade Dasselbe lehren, was Herr Baur für Lehre der katholischen Kirche auf eine kaum erklärliche Weise ausgibt †).

*) c. VI. Item placuit, quod ait S. Joannes apostolus: «si dixerimus, quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est,» quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat, propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit. c. VII. Item placuit, ut quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos: «demitte nobis debita nostra,» ut non pro se ipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores . . . anathema sit.

**) Lib. V. Clement. tit. de Haereticis.

***) Concil. Trid. Sess. VI. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, *aut contra*, posse in totam vitam peccata omnia, etiam venialia vitare nisi exspeciali Dei privilegio . . . . anathema sit.

†) n. 53. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata mortalia, nec venialia. n. 55. Per hanc viam internam pervenitur ad purgandas et distinguendas omnes animae passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil. n. 56. Duae

Aber wie merkwürdig wird es erſcheinen, wenn ich nun berichte, daß Herr Baur ſelbſt S. 150 mit klaren Worten ſagt: «In beiden (Lehrbegriffen) wird nach des Verfaſſers eigener Darſtellung eine noch fortbeſtehende Sündhaftigkeit angenommen»! Es iſt Aufgabe, noch zu zeigen, wie Herr Baur zu ſo entgegengeſetzten Ausſagen kam. Ich lehrte allerdings wiederholt, daß die Erbſünde mit der Wurzel durch die Wiedergeburt hinweggenommen werde; denn Dies iſt Lehre der Schrift, Lehre der griechiſchen und lateiniſchen Kirche, und einem Jeden begreiflich, daß die Erbſünde, wenn nicht ihre Wurzeln aus dem Willen vertilgt, ſondern nur ihre Aeſte und Zweige abgehauen werden, eigentlich ganz und gar bleibe, und nicht einmal eine Verminderung erleide. Denn wo die lebendigen Wurzeln eines Dinges ſind, iſt es ſelbſt noch ganz, ſo daß in dieſem Falle, wenn von einer Schwächung deſſelben gleichwohl geſprochen wird, blos ſeine Manifeſtation nach außen gehemmt ſein kann. Die alten Prädeſtinatianer drückten ſich ſchön ſo aus, daß, gleichwie beim Haarabſchneiden eben nur das Haar ab-, aber nicht die Haarwurzeln ausgeſchnitten würden, auch bei der Hinwegnahme der

leges et duae cupiditates, animi una, et amoris proprii altera, tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius; unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt amplius duae illae leges, nec aliquid sentitur amplius. n. 61. Anima, quum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius velle aliud, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus eam illi abstulit. n. 63. Per viam internam pervenitur ad statum continuum, immobilem in pace imperturbabili.

Erbſünde nur die Auswüchſe, nicht der Grund hinweggenommen werde, eine Lehre, welche den Begriff einer ſittlichen Reinigung völlig vernichtet *). Die Erbſünde hat ihre Wurzeln im Willen, und im Leibe iſt nie Sünde und kann keine ſein; der Wille aber, der ſich in der Wiedergeburt entſcheidet, kann ſich bei dieſer Entſcheidung nicht für Gott und mit einem Vorbehalt für den Teufel zugleich entſcheiden; er dient Gott und haſſet dann den Teufel; beiden zugleich zu dienen, iſt unmöglich nach den Worten des Herrn. Da aber der Menſch frei iſt, ſo kann er auch vollkommen wiederfallen, obſchon die Wurzel der Erbſünde in ihm getilgt iſt, denn auch Adam fiel, der nicht einmal mit der Erbſünde geboren wurde. Da der Menſch überdies, auch wenn er gerechtfertigt iſt, in der Luſt des Fleiſches noch eine Folge und Strafe der Erbſünde in ſich hat (ungefähr wie, um in einem hinkenden Bilde zu ſprechen, bei entwurzelten Bäumen die Blätter noch einige Zeit grü-

*) Praedestinatus lib. II. (Galland. Vol. X.). Ne forte aestimarentur per baptismum ita tolli peccata, ut etiam radices ipsae peccatorum pariter evellentur. Motus enim ille pollutionis, qui per praevaricationem naturam invasit, ita remanet in baptizato, sicut radix capilli, *cum fuerit novacula in superficie emundatus et rasus.* Rasus enim est, ut emundaretur locus: non est eradicatus, ne ulterius nasceretur. Si enim ex integro per baptismum omnis praevaricationis Adae fragilitas tolleretur, baptizati omnes nullo caloris motu traherentur ad crimina, nullus sordibus inquinaretur humanis, nullus concupiscentiae stimulis pungeretur. (Die beiden letzteren Sätze bieten einen guten Sinn dar, ſind aber mit den erſteren nicht identiſch.)

nen, und die Aeste und Zweige noch Saft in sich haben), da der Gerechte also noch einen gefährlichen Feind an sich selbst trägt, dann aber auch von Außen vom Bösen umgeben ist, und seinem Willen nach selbst nicht schlechthin gesund, sondern nur wiedergenesen ist, Was eine vorhergegangene Krankheit voraussetzt, die, wenn sie auch gründlich geheilt ist, mehr oder weniger Schwäche zurückläßt, so stellt es sich weder als unerklärlich, noch als unzusammenhängend heraus, einerseits von einer gründlichen Heilung des Willens, und andererseits doch noch von läßlichen Sünden zu sprechen, d. h. von solchen, die begangen werden können, ohne daß unser inneres Verhältniß zu Christus, ohne daß die Willensrichtung auf Gott und die innere Rechtfertigung aufhörte. Hätte nun Herr Baur etwa gesagt, es scheine, oder auch, da man sich in polemischen Abhandlungen nicht leicht so milde ausspricht, es sei ein im katholischen Dogma gelegener, und auch in meine Darstellung desselben übergegangener Widerspruch, eine Befreiung von der Erbsünde der Wurzel nach, und doch auch hinwiederum läßliche Sünden anzunehmen; Jenes kündige eine absolute Sündenlosigkeit an, Dieses aber hebe eine solche Ankündigung wieder auf, so wüßte ich nicht, Was ich von seinem Standpuncte aus hätte tadeln können; es würde eine nähere Erklärung von meiner Seite veranlaßt worden sein, welche den Schein des Widerspruchs gelöst hätte. Aber geradezu zu behaupten, daß ich in der Symbolik eine solche Vollkommenheit der Heiligung lehre, welche jede Sünde ausschließe, ist eine seltsame Entstellung der Wahrheit, da, wie gezeigt, gerade das Gegentheil davon auseinandergesetzt wurde.

§. 38.

Herr Baur sucht die katholische und protestantische Lehre miteinander auszugleichen. Vorbereitung zur näheren Erklärung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der Sündelosigkeit und Sündhaftigkeit des Gerechten.

An diese Zurechtweisung habe ich nun aber eine sehr wichtige Erörterung anzuschließen, und zwar mit Beziehung auf vergleichende und ausgleichende Betrachtungen, welche Herr Baur über die beiderseitigen Theorien von der Rechtfertigung anstellt, nachdem er die schon bekannten Differenzen hervorgehoben hat. Freilich, da die von Herrn Baur aufgefundenen Differenzen keine sind, so ist zu erwarten, daß auch die Puncte, worin sich beide Lehrbegriffe einander nach seiner Meinung nähern sollen, sich gerade als solche ausweisen werden, in welchen beide Confessionen am meisten auseinandergehen. Es dürfte sich zeigen, daß Herr Baur ganz formelle Bestimmungen sowohl seiner, als der katholischen Confession bei diesem Ausgleichungsversuch unbeachtet gelassen hat. Derselbe beruht aber auf zwei Cardinalpuncten: 1) daß nach katholischer Lehre, wie sie wenigstens Bellarmin und ich dargestellt hätten, der Wiedergeborne nicht durch eine actuelle im ganzen Leben und Handeln sich darstellende Gerechtigkeit, sondern nur durch eine habituelle Gerechtigkeit in der Grundrichtung des Gemüths bestehend, gottgefällig sei S. 146 ff.; allein gerade Dies sei auch der Glaube der Protestanten. S. 151. 2) Daß ja auch die Katholiken noch ein im Gerechten vorhandenes Böse annehmen, welches sich in läßlichen Sünden darstelle S. 130 ff. wie die Protestanten; denn Herr Baur bleibt sich hierin, wie bereits bekannt ist,

nicht gleich, da er, unsicher auf diesem Gebiete, wie er ist, bald das Eine, bald das Andere aussagt, je nachdem er einen augenblicklichen Gebrauch davon machen kann.

Die Untersuchung hierüber, worin auch erst die Frage, inwiefern der katholische Lehrbegriff eine Entwurzelung des sündhaften Princips durch die Wiedergeburt, und gleichwohl noch läßliche Sünden annimmt, ihre volle Erledigung finden wird, dürfte sich sogleich in ihrer ganzen großen Bedeutung herausstellen, wenn ich zuvor das täuschend Aehnliche beider Systeme in Betreff der Erlaßsünden in seinem ganzen blendenden Scheine werde entwickelt haben*); denn Herrn Baur schwebte die Sache nur so im Halblichte vor, und kam ihm nirgends zum klaren Bewußtsein. Die Katholiken sagen, auch der Gerechtfertigte begeht noch Sünde, aber nur läßliche; und die Protestanten, auch der Gerechtfertigte begeht noch Sünden, aber sie werden nicht imputirt: worin kündigt sich hierin eine Differenz an, die wirklich eine solche wäre? Denn Sünden haben wir dort, und Sünden auch hier; dort sind sie läßlich, hier werden sie nicht imputirt, sie schließen also nach beiden

*) Chemnit. Exam. P. I. p. 174. sagt: Quod igitur ad rem ipsam attinet, plane idem sentimus et docemus, quod Augustinus tradit (!). Et si hoc tantum contenderint adversarii, reliquias concupiscentiae in renatis, quando per Spiritum ipsis resistitur, non esse peccatum regnans mortale aut damnans eos, qui in Christo Jesu sunt, nulla esset hoc in se controversia. Nun sagt er aber weiter, die Katholiken behaupteten, es sei Alles rein im Wiedergebornen, und hierin bestehe der Unterschied, wie auch Herr Baur sagt.

Parteien nicht von der Gemeinschaft mit Christus aus und nicht von der Seligkeit. Ist also nicht der ganze Gegensatz in der Lehre von der Rechtfertigung der lächerlichste Wortstreit?

Auch wenn wir die Streitfrage noch näher bestimmen, erscheint sie, wenn auch weniger, doch immer noch ziemlich gehaltlos. Die Katholiken behaupten, eine läßliche Sünde, eine solche also, die ein Wiedergeborner allein begehen kann, sei ihrer Natur nach keine solche, welche die Verdammung verdiente; die Protestanten dagegen versichern, ihrer Natur nach sei sie allerdings der Verdammung werth, allein um der im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit Christi willen, die dem Menschen zugerechnet werde, werde sie doch erlassen. Auf seine Lehre von der läßlichen Sünde stützt nun der Katholik das Dogma, daß die Rechtfertigung eine innere sei, d. h. daß der Wiedergeborne um seines innern Lebens willen Gott gefällig sei, weil er nichts Verdammliches in sich habe, und als Wiedergeborner nichts Verdammliches thun könne. Umgekehrt folgert der Protestant aus seiner Ansicht von der läßlichen Sünde, daß allerdings der Gerechtfertigte an sich verdammlich sei, daß eben deßhalb seine, die ihm inhärirende, eigene Gerechtigkeit (Lebensverwandlung) schlechthin unzureichend sei, und daß ihm also die Gerechtigkeit Christi imputirt werden müsse; d. h. daß die Rechtfertigung keine innere, sondern eine äußerliche sei.

Aber auch in dieser Form die Controverse vorgelegt, scheint es immer noch, daß eben die alten Herrn — Scholastiker, streitsüchtige Theologen waren, die aber bei allem Gezänke doch beiderseits trefflich für unseren

Vortheil zu sorgen wußten — beide waren so klug, einen Ausweg zu erfinden, sich und uns in den Himmel zu bringen; die katholischen Theologen, indem sie, nach ihrer Weise auch hier etwas leichtsinnigeren Humors, die Sünden des Wiedergebornen an sich für zu bedeutungslos erklärten, als daß um einer solchen Kleinigkeit willen die Pforten des Himmels sich nicht öffnen sollten; die Reformatoren, indem sie zwar einen sehr tragischen Anlauf nehmen, so daß man meinen sollte, keine Seele werde gerettet werden, aber — am Ende doch den ganzen Handel so heiter als die Katholiken sich schließen lassen. Haben nun, so muß man wohl aus dem Bisherigen folgern, die Gottesgelehrten beider Confessionen so scharfsinnig für ein glückseliges Ende gesorgt — gleichviel, ob man durch eine innere oder äußere Rechtfertigung, durch eine reale oder imputirte in den Himmel kömmt: man kömmt doch in den Himmel; und am Ende: wenn beide Rechtfertigungslehren zu *demselben Ziele* führen, sind sie nicht auch dieselben? dieselben Wahrheiten unter verschiedenen Namen?

§. 39.

Diese Ausgleichung beruht auf ganz irrigen Grundlagen. Fortsetzung über Sündelosigkeit des Gerechten.

In der That haben schon manche sich selbst wunder wie klug dünkende Köpfe das Verhältniß beider Confessionen in ähnlicher Weise aufgefaßt und dargestellt, d. h. lächerlich gemacht, und doch haben wir eine Angelegenheit zu behandeln, die sehr heraklitischer Natur ist. Und warum Dies? Luther lehrte, die Sünden werden in Tod- und Erlaß-Sünden eingetheilt, nicht wegen

der Substanz der Handlung, sondern wegen der Person; nicht wegen der Verschiedenheit der begangenen Sünden, sondern wegen der Verschiedenheit der Sünder, die sie begangen haben*). Diese Festsetzung Luthers liegt so sehr in seinem ganzen Systeme, daß man sie überall von seinen ächten Anhängern aufgenommen und vertheidigt findet. Der Sinn dieser Betrachtungsweise aber ist der: ein jeder Mensch ist an sich sittlich todt; daß Gott indeß nicht einen Jeden als solchen behandelt, liegt darin, weil die Einen glauben, die Andern nicht: jenen, den gläubigen Personen wird der Tod nicht angerechnet; diesen, den ungläubigen Personen aber wird er angerechnet. Ferner liegt Folgendes unmittelbar in dieser Lehre: Erstens, der Christ ist vom Standpuncte innerer Schätzung aus so nichtig als der Heide; durch die Aufnahme des Christenthums wird keine wesentliche Veränderung im Menschen hervorgebracht, der eigentliche Unterschied besteht nur in der Verschiedenheit der

*) Quenstedt l. l. P. II. c. 2. sect. 1. p. 72. Distinctio peccati in mortale et veniale tantum in renatis locum habet, in non renatis nulla dantur peccata venialia, sed omnia actu sunt mortifera. *Hinc Lutherus Com. in Ep. ad Gal. c. 5.* «*Peccatum, inquit, distinguitur in mortale et veniale, non ob substantiam facti, sed personam, non juxta differentiam peccatorum admissorum, sed peccatorum ea committentium.*» vgl. sect. II. p. 147. Die zu beweisende These lautet: «nullum peccatum *natura sua et per se*, sive etiam ex intentione et aestimio Dei est veniale, tale scilicet, quod mortem aeternam nec mereatur nec afferat, sed omne peccatum est mortale, h. e. ex se aeterna morte dignum.»

äußeren Relation, in welche Gott eine gewisse Person zu sich gesetzt hat. Zweitens: da die Substanz der Handlung keinen Unterschied begründet, so ist ein müßiges Wort in sich selbst betrachtet, so todtbringend, d. h. es setzt eine dem Wesen nach eben so nichtswürdige Gesinnung voraus, als eine absichtliche Entstellung der Wahrheit, als eine absichtliche Lüge und boshafte Verläumdung; eine unreine vom Fleische ausgegangene Bewegung, obgleich sie der Wille sogleich zurückweist, ist so verdammenswerth, als der Ehebruch; und ein in überraschender Aufwallung ausgesprochenes, der Milde ermangelndes Wort gegen seinen Nebenmenschen verdient die Hölle, wie vorsätzlicher Mord und Todtschlag. Drittens, da kein wesentlicher, innerer Unterschied zwischen dem Einen und Anderen in Bezug auf Verdammlichkeit stattfindet, so ist eben die eine Sünde auch so läßlich, als die andere, der Glaube kann an sich neben der einen sowohl als neben der anderen bestehen, und er absorbirt diese so gut, wie jene — nur die Sünde gegen den heiligen Geist ausgenommen, d. h. den Unglauben *).

*) Chemnit. Ex. P. I. p. 174. Hoc est χρωμένον, quod Pontificii contendunt, reliquias concupiscentiae in renatis, a Paulo vocari peccatum: non quod per se sit peccatum, sed tantum hac sola ratione, quod sit vel poena, vel causa peccati (fomes peccati ist der katholische Ausdruck, nicht causa peccati) . . . Sed Paulus disputat concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, non tantum esse poenam, nec tantum causam peccati; verum etiam hanc habere rationem peccati, quod non sit bonum sed malum: et tale malum, quod privative et positive repugnet legi Dei, quam spiritus sanctus inscribit in corda credentium. Et Paulus agnoscit, malum illud per se dignum

Das erste hervorgehobene Moment bezeichnet eine tiefe Entwürdigung des Christenthums und seiner belebenden Kraft, hervorgegangen aus einem kranken, knechtischen Sündengefühle; wie aber Extreme sich berühren und oft in Einem und Demselben in einander übergehen, so auch hier; denn nach dem dritten Momente liegt eine entschiedene antinomistische Richtung in solcher Ansicht; von dem zweiten Moment aber, das das erste und dritte in sich vereinigt, wird alles sittliche Gefühl aufs Tiefste verletzt, aller Maaßstab sittlicher Zurechnung vernichtet, und die göttliche Gerechtigkeit zu Grabe gebracht.

Ich kenne die verschiedenen Beschränkungen, welche ein besseres Gefühl bei diesen Grundsätzen angebracht hat, und lobe sie. Allein hier müssen wir Alles nach dem inneren Zusammenhange der Begriffe beurtheilen und darum offen aussprechen, daß jene Beschränkungen, so sehr sie auch die lutherischen Theologen ehren, die

---

esse morte *aeterna*, nisi propter Christum tegeretur, et non imputaretur. Daher ist der Mensch in sich immer verdammenswerth. Die Stelle Pauli, welche Chemnitz für sich gebraucht, ist Röm. VII. Hienach ist zu beurtheilen, welchen Werth für das System die Worte desselben Schriftstellers S. 174. haben: Fideliter et diligenter monemus, concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, quando ei ita resistitur, ut actiones ejus Spiritu mortificentur, non esse peccatum mortale sive regnans aut vastans conscientiam. Docemus etiam non esse peccatum damnans credentes; hoc est propter quod damnantur ii, qui in Christo Jesu sunt .... Omnino enim docendi sunt homines, quale sit discrimen, quando renati actiones carnis per Spiritum mortificant, et in Christo manent, et quando concupiscentiam ita regnare permittunt, ut ei obediant et eam perficiant.

Sache nicht ändern. Was soll es z. B. nützen, wenn man Grade in der Verschuldung annimmt? Wer eben an sich todt ist, ist todt; kann Jemand noch todter geschlagen werden, und ein Anderer am todtesten? Hier sind, wenn man bessern will, keine graduellen Differenzen zu machen, sondern wesentliche, d. h. es ist anzuerkennen, daß der Gerechte vom Ungerechten seinem religiös-moralischen Sein nach unterschieden ist, daß es also eine innere Rechtfertigung gebe, vermöge welcher der Wiedergeborne in sich Gott gefällig ist, und der Unwiedergeborne nicht. Man sagte ferner, und Dies preise ich vor Allem, daß der Wiedergeborne gewiß nur aus Unachtsamkeit, aus Schwäche, nie aus Bosheit, aus bewußter Widersetzlichkeit gegen Gott und seine Gebote sich verfehle, und somit in schwerere Sünden gar nicht einwilligen werde. Ist aber der Wiedergeborne also beschaffen, wird er dann nicht, und werden demnach nicht auch seine Vergehungen an sich von denen eines Nichtgerechtfertigten innerlich unterschieden sein? Ist dann nicht ein Unterschied in der Substanz der Handlungen, weil im ganzen innerен Wesen des Menschen, nicht blos in einer äußerlichen Relation derselben?

Aber — und hiemit komme ich zu dem mir schmerzlichsten Theile der Untersuchung, schmerzlich, weil es an sich meinen Gefühlen widerstrebt, ihn hervorheben zu müssen, wenn ich in den objectiven Zusammenhang der Begriffe eindringen will, und weil ich überdies noch weiß, daß es mir Verdruß und Herrn Baur noch ungehaltener über mich machen wird — aber, sage ich, daß schwerere Sünden vom Wiedergebornen schlechthin nicht begangen werden können, ohne daß er aufhörte, es zu sein, ist nicht Luthers Lehre und nicht

Grundsatz seines Systems! Man liest sehr häufig und liest namentlich in der Apologie der A. C. wiederholt, daß eine Todsünde mit dem Glauben unverträglich sei. Was ist denn nun aber auch eine Todsünde? Eine solche, die den Glauben auslöscht. Woran erstickt aber der Glaube? An der Todsünde. Oder auch: Was ist Todsünde? Eine solche, die im Menschen herrscht. Woran ist aber zu erkennen, daß sie herrscht? Wenn sie den Glauben unmöglich macht. Diese Cirkelbewegung aber bedeutet soviel, daß, Was Luther oft genug aussprach, der Verlust des Glaubens die einzige wahre und ächte Todsünde sei, weil nun die Beziehung des Menschen zu Christus, wodurch jede Sünde zur läßlichen wird, aufhört. Umfaßte nun aber der Glaube, inwiefern er rechtfertigt, auch die Liebe oder überhaupt das sittliche Moment, so wäre diese Bestimmung in der Ordnung. Dann würde hiemit auch nichts Anderes gesagt, als Was die katholischen Theologen, unter welchen ich nur den Thomas von Aquino anführen will, von Alters her sehr schön und richtig über den Charakter der Todsünde gesagt haben*). Allein der Glaube, in-

*) Thom. Summ. adv. gent. lib. III. c. 143. Summ. theol. P. Sec. q. LXXVII. art. II. Die Frage ist: «utrum peccatum mortale et veniale differant genere.» Nach mehreren Betrachtungen: Cum enim voluntas fertur in aliquid, quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, *illud peccatum ex suo objecto habet, quod sit mortale*, unde est mortale ex genere, sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi, sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium et similia unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero

wiefern er rechtfertigt, ſchließt nach lutheriſcher Anſicht die Liebe nicht ein, wie in der Symbolik unwiderſprechlich gezeigt worden iſt, und weiter unten gegen Herrn Baur vertheidigt werden wird; daher kann auch nach derſelben Vorſtellung der Glaube mit ſchwereren Sünden beſtehen. Ohne Glauben iſt zwar kein Leben in Gott möglich, aber mit dem Glauben kann abſolut genommen ein gar nicht näher zu beſtimmender Grad von Unſittlichkeit zugleich beſtehen, die wegen des Glaubens das Verhältniß zu Gott nicht abbricht. Dies iſt der Sinn Luthers in einer Stelle aus ſeiner Schrift von der babyloniſchen Gefangenſchaft*);

voluntas peccantis fertur in id, quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, *et alia hujusmodi, et talia sunt peccata venialia ex suo genere.* Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali, non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra dictum est, contingit quandoque quod id, quod est peccatum veniale ex genere ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid, quod est peccatum mortale ex genere; puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit, quod aliquod peccatum, quod ex suo genere est mortale, fit veniale; propter hoc scilicet, quod actus est imperfectus, id est non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est de subitis motibus infidelitatis. cf. Bonavent. in lib. II. Sent. dist. XXIV. P. II. art. 1. 9. 1—2. dist. XLII. art. 2. q. 1. Duns Scot. ad l. II. sent. dist. XLII. q. 4. Aegid. Rom. ad eund. loc. P. II. q. 1. art. 3.

*) Luther de capt. bab. Tom. II. p. 284. Ita video, quam

Dies drückt derselbe Reformator in dem berufenen Briefe an Melanchthon mit schauderhafter Kühnheit aus.

Ich muß hiebei, ehe ich weiter schreite, einen besondern Blick auf Herrn Baur's Kritik meiner Symbolik werfen, und die Darstellung einen Augenblick unterbrechen. Mein verehrter Beurtheiler hat nämlich die Benutzung dieser letzt berührten Stelle S. 175—178 höchst ungütig aufgenommen; doch gibt er eine Erklärung derselben, die ihm am Ende selbst nicht zu genügen scheint, und bemerkt, da wir die nähern Umstände nicht kennen, unter welchen der Brief geschrieben worden sei, so müsse man es wohl dahingestellt sein lassen, Was Luther eigentlich habe sagen wollen. Ich werde mich hüten, dem Herrn Baur die Zumuthung zu machen, äußere historische Umstände zu bezeichnen, von welchen keine Nachrichten mehr vorhanden sind. Aber folgenden Vorschlag wird er wohl nicht unbillig finden: ich gestatte ihm, sich zwanzig Jahre lang zu besinnen, unter welchen mögli ch en Umständen nicht gerade Luther, sondern ein Christ überhaupt, Worte der Art in Uebereinstimmung mit dem Evangelium vorbringen könne. Unterdessen aber bitte ich mir die Annahme zu erlauben, daß Luther nicht von so großer Geistesschwäche gewesen sei, einen Gedanken dieser Art ohne jeglichen innern Zusammenhang mit seinen übrigen auszusprechen. Auch steht dieser Gedanke, wie wir gesehen haben, und noch später unwidersprech-

---

dives sit homo Christianus, et volens non potest perdere salutem suam quantiscumque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas. Caetera omnia si redeat vel *stet* fides in promissionem divinam baptizatis factam in momento absorbentur per eandem fidem.

lich darthun werden, nicht einsam da, nicht ohne ganz ähnliche, und zwar selbst der Form nach; ich werde ihm daher auch, seine Uebertreibung natürlich abgerechnet, die Stelle im ganzen Systeme immerhin anweisen, die ihm gebührt, und kann nicht darauf verzichten, ihm eine dogmengeschichtliche Bedeutung zu geben, so sehr es auch Herrn Baur mißfällt. O! es war auch ein böser Geist, der Luthern die These eingab: «Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, es wäre keine Sünde.» Wäre er doch bei der früheren These geblieben: «der Ehebruch vertilgt den Glauben» (hier hatte er sich unter demselben die Liebe gegen Gott und den Nächsten mitgedacht).

Ich knüpfe nun wieder an Obiges an. Aus dem Gesagten ist es zu erklären, daß die symbolischen Bücher der Lutheraner, wenn sie von der Todsünde sprechen, nie namentlich dergleichen benennen, und demnach nicht sagen: Unkeuschheit, Ehebruch, Mord, Wucher, falsches Zeugniß, Verläumdung u. s. w. verdrängen die Rechtfertigung und schließen von der Seligkeit aus; vielmehr, gleichwie die positive Formel: «die Werke sind zur Seligkeit nöthig,» verworfen wurde, so wies auch die nachfolgende Zeit, und ganz consequent, die negative Formel: «böse Werke schließen von der Seligkeit aus» entschieden als heterodox ab. Als Conrad Hornejus und Georg Calixtus die philippistischen und majoristischen Ansichten, überhaupt die Ansichten der melanchthonisch-synergistischen Schule erneuerten, strichen die orthodoxen Theologen folgende Worte des letzteren als papistisch, arminianisch, socinianisch u. s. w. an, die Worte: «die Enthaltsamkeit vom Ehebruch, vom Morde und von den übrigen Werken des Fleisches

ist nothwendig, um das Himmelreich zu haben oder zu bewahren*).» Man stellte sie mit den gleichfalls symbolisch verworfenen negativen Formeln, deren sich Georg Major bedient hatte, mit den Formeln: «es ist unmöglich, daß Jemand ohne gute Werke selig werde,» «es ist niemals Jemand ohne gute Werke selig geworden» in eine Classe. Die Verwerfung der Formel des Calixtus sagt allerdings noch mehr, als die Mißbilligung der eben genannten; denn diese letztere setzt nur fest, daß gute Werke zur Seligkeit nicht nöthig seien, und läßt die Nothwendigkeit derselben als Früchte des Glaubens noch zu; aber die Abweisung der Calixtinischen spricht auch noch Das aus, daß böse Werke der genannten Art das Verhältniß zu Christus nicht aufheben, wenigstens nicht nothwendig, da ja der Glaube noch bestehen könne. Aber, die Concordienformel als Glaubensregel angenommen, wie Dies in der lutherischen Kirche ganz in der Ordnung war, mußte der

*) Quenstedt l. l. P. IV. c. IX. p. 332. sagt: «(Eine Antithesis gegen die orthodoxe Lehre sei) Novatorum imprimis D. Conr. Horneji, qui crambem hanc Majoristicam denuo recoxerunt et pro phrasi et doctrina illa pugnarunt. Vide Horn. Part. alt. disput. theoleg. disp. IV. sect. II. thes. 173. 180. 183. 191. . . . D. Georgium Calixtum in Historia Josephi p. 14. ubi inquit: «*actus abstinentiae ab adulteriis, homicidiis et reliquis operibus carnis ad habendum vel obtinendum regnum coeleste sunt necessaria.*» p. 16. «*Bona opera in ordine ad salutem acquirendam,*» dicit, «*causam esse sine qua non.*» In theologia morali p. 3. 4. ait: «*studium pietatis et sanctimoniae esse medium, a quo conservatio fidei et status gratiae et consecutio vitae aeternae pendeat.*»

Satz des Calixtus verworfen werden; denn sie verwarf die majoristischen Formeln darum, weil sie mit den, alle Rücksicht auf Werke ausschließenden, und als leitende Principien allgemein angenommenen Grundsätzen, der Glaube allein mache selig, er mache selig ohne Werke, unverträglich seien *). Diese Rücksicht auf Werke, auf das wirkliche Leben hatte aber Calixtus bei Erwerbung der Seligkeit genommen.

In den bald an die calixtinischen Bewegungen sich anschließenden pietistischen Händeln forderte die theologische Facultät von Wittenberg die Spenerianer auf: «zu beweisen aus Schrift und Erfahrung, daß irgend ein Wiedergeborner sich beständig von allen herrschenden Sünden frei gehalten habe» und behauptete: «die Enthaltung von allen vorsätzlichen und Todsün-

*) Solid. Declar. IV. de bonis operis. §. 15. p. 672. Diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo justificationis et salutis nostrae immisceantur. Propterea merito hae propositiones rejiciuntur: *bona opera piorum necessaria esse ad salutem: impossibile esse sine bonis operibus salvari:* (bona opera sind, wie ich unten zeigen werde, reine Gesinnung und Handlungen zugleich, nicht blos «gute Werke» im engeren Sinne des Wortes) quia simpliciter pugnant cum particulis exclusivis in articulo salvationis et justificationis. — Nun wird noch als Grund angeführt. Et propositiones illae (de necessitate bonorum operum ad salutem) perturbatis et afflictis conscientiis veram Evangelii consolationem eripiunt: occasionem praebent dubitationi de gratia Dei; multis modis sunt periculosae; praesumtionem et falsam opinionem de propria justitia, et fiduciam propriae dignitatis confirmant; a Papistis acceptantur et ad ipsorum malam causam fulciendam adducuntur.

den während des ganzen Lebens sei auch für den Wiedergebornen etwas Unmögliches *). « Die Facultät von Wittenberg kannte die lutherische Orthodoxie!

Ein Hauptgrund von allem Dem, und zwar der Grund, der schlechthin nothwendig zu allem Dem führte, ist, wie oben schon angedeutet wurde, darin zu suchen, daß nach dem protestantischen Systeme ungeachtet der Vollziehung der Verbindung mit Christus 1) der alte Mensch, d. h. die eigentliche Natur, die Substanz des Menschen todt bleibt, und an sich schon nicht das Bild Gottes, und noch dazu durch die Erbsünde ganz verwüstet niemals zur Mitthätigkeit mit der Gnade sich eignet **), und daß 2), eben deßhalb die Willens-Gemeinschaft mit Adam nicht aufgehoben ist, oder daß, um in der herkömmlichen lutherischen Sprache zu reden, die Erbsünde auch in den Wiedergebornen noch fortdauert, und zwar an allen Kräften, an den inneren und äußeren, des Menschen immerwährend haftet . . ***).

*) Hosbach, Philipp Jakob Spener. II. Th. S. 240.

**) Sol. declar. II. de liber. arbitr. §. 45. p. 645. Ex his consequitur, quam primum sp. s. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoaverit, quod revera tunc per virtutem sp. s. cooperari possimus ac debeamus: quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. *Hoc vero ipsum quod cooperamus, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae sp. s. in conversione in nobis inchoavit.*

***) Sol. declar. III. de fid. just. §. 7. p. 686. Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius *interioribus* et *exterioribus* viribus inhaeret.

Gleichwohl ist die Erbsünde durch den Glauben vergeben, die doch als die einzige Quelle aller mit Bewußtsein begangenen Sünden betrachtet wird. Da nun der natürliche Mensch gar kein Gottesbewußtsein mehr haben soll, und als solcher nur äußerliche Notizen von Gott besitzen kann, an die er nicht glaubt, so war die Bestimmung unvermeidlich: Alles, was der Mensch sündigt, so lange er noch an Gott glaubt, ist eine Explosion des alten Adam, die den neuen nicht eigentlich angeht; es hat sich die Gnade noch nicht von ihm zurückgezogen, (weil aller Glaube nur Wirkung der Gnade ist) weßhalb auch die Gemeinschaft mit Christus nicht aufgehört hat; d. h. Alles ist vergeben. Darum wird auch hier die Lehre, daß der Mensch ohne schon gerecht zu sein glauben könne und der Gnade mitwirken solle, so wichtig; denn nun ist dem Katholiken das einzige Merkmal, woran er mit einiger Sicherheit erkennen kann, ob er Christus angehöre, dieses, daß er in der Liebe sei. Hierin bewegt sich der Katholik ganz in Uebereinstimmung mit Christus, der da sagte: daran wird man erkennen, (also auch ein Jeder in Beziehung auf sich selbst), daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebet; und Wer mich liebt, wird meine Gebote halten. Dem lutherischen Systeme genügt aber schon der Glaube, um zu erkennen, daß er Gott angenehm sei.

§. 40.

Fortgesetzte Beurtheilung seiner Ausgleichungsversuche. (Innerer und wesentlicher Unterschied zwischen dem Gerechten und Ungerechten.)

Stellen wir nun die hieher gehörigen einzelen Theile des katholischen Lehrbegriffs den mitgetheilten Entwickelungen des protestantischen entgegen, so dürfte sich das Ergebniß sehr zum Vortheil des ersteren herausstellen.

1) Der Katholik unterscheidet nach inneren, wesentlichen Momenten den Wiedergebornen vom Nichtwiedergebornen. Jener ist vom Tod zum Leben übergegangen, weil er in der Liebe ist. 1. Joh. 3, 14.

2) Die Sünde ist eben deßhalb im Wiedergebornen wesentlich eine andere, als im Nichtwiedergebornen, da sein Wille Gott in Christo zugewendet ist.

3) Die Sünde des Wiedergebornen ist daher ihrer Natur nach eine läßliche, nicht eine die Verdammung verdienende, so daß die Unterscheidung zwischen läßlicher Sünde und Todsünde im katholischen Systeme eben so tiefsinnig, als höchst wahr ist.

4) Aber auch die läßliche Sünde hört nicht auf, Sünde zu sein; sie ist darum auch mit Schuld, der wesentlichen Form der Sünde, verbunden, und es gebührt ihr Strafe.

5) Treffend ist der Charakter dieser Strafe dadurch ausgedrückt, daß sie eine zeitliche sei, wodurch der innere Gegensatz zwischen dem Wiedergebornen und Nichtwiedergebornen, dessen sündlicher Zustand der ewigen Strafe anheim fällt, abermal sehr richtig bezeichnet ist *).

---

*) Thom. Summ. adv. Gent. l. III. c. 143. Est autem ex

6) Gegen die Liebe Gottes und ſeines Nächſten, und ſomit gegen die Gebote Gottes kann ſich der Wiedergeborne als ſolcher nicht direct und gefliſſentlich verfehlen, denn dieſe Liebe iſt das ihn allein wahrhaft vom falſchen Jünger Chriſti unterſcheidende Merkmal.

7) Eine böſe, aber vom Willen nicht empfangene, alſo zurückgewieſene Begierde, iſt an ſich nichts Verdammliches, weil die Liebe gegen Gott an die Creatur nicht aufgeopfert wird, ja ſiegreich iſt, und die Liebe iſt des Geſetzes Erfüllung *).

---

praedictis manifestum, quod dupliciter contingit peccare. Uno modo sic: quod totaliter intentio mentis avertatur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum, et hoc est peccatum mortale. Alio modo sic, quod manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur, quo retardatur, ne libere tendat in finem, et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam poenarum consequens est, quod ille, qui mortaliter peccat, sit puniendus sic, quod excidat ab hominis fine: qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem, sic enim justitiae servatur aequalitas, ut quomodo homo peccando voluntarie a fine se divertit, ita poenaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

*) Anselm. de concept. Virgin. c. IV. l. l. p. 98. Nihil enim, sive substantia, sive actus, sive aliquid aliud per se consideratum, est justum, nisi justitia; aut injustum, vel peccatum, nisi injustitia; nec ipsa voluntas, in qua est justitia, sive injustitia. Aliud enim est vis illa animae, qua ipsa anima vult aliquid: quae vis instrumentum volendi potest dici (sicut visus instrumentum vivendi) quam voluntatem nominamus: et aliud est justitia, quam habendo, justa voluntas; et qua carendo, in-

8) Durch eine läßliche Sünde wird die innerlich rechtfertigende Gnade nicht verdrängt, wohl aber zurückgedrängt, d. h. sie kann nicht thätig hervortreten, und bleibt darum nur auf eine Zeitlang als eine unwirksame Potenz im Christen; diese Gnade ist aber dem Wesen nach immer dieselbe, und der Gerechtfertigte bleibt Gott gefällig. Wenn sich z. B. ein Wiedergeborner in eine durchaus unnütze und unfruchtbare Unterhaltung einläßt, weil er entweder einer herkömmlichen Sitte schwachen Sinnes ein Opfer bringt, oder auch sich vergißt, so ertödtet er dadurch sein inneres Leben mit Nichten, wohl aber hemmt er die Entfaltung desselben. Daher die Lehre, der Christ sei im strengsten Sinne nicht durch die actuelle Rechtfertigung, sondern durch die

---

justa vocatur: dicuntur etiam voluntates ejusdem instrumenti affectiones et usus: quod hic longum est inserere. Nec ipsi appetitus (quos Apostolus carnem vocat, quae concupiscit adversus spiritum Rom. VIII.; et legem peccati, quae est in membris, repugnantem legi mentis Gal. V. justi vel injusti sunt, *per se considerati*. Non enim hominem justum faciunt, vel injustum, sentientem; sed injustum, tantum voluntate, cum non debet, consentientem: Dicit enim Apostolus Rom. VIII. 1. nihil damnationis esse his, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant, id est, qui non carni voluntate consentiunt. Nam si sentientem sine consensu, injustum facerent, sequeretur damnatio. Quare non eos sentire, sed eis consentire, peccatum est. Si enim per se injusti essent; *quoties* illis consentiretur, injustum facerent. Sed quando bruta animalia consentiunt, non dicuntur injusta .... Quare non est in eorum essentia ulla injustitia etc. Das ist Theologie.

habituelle Gott angenehm, jene sei unvollkommen, diese nicht*).

9) Wenn daher Bellarmin sagt, der Gerechtfertigte sei absolute perfectus, und Herr Baur diesen Ausdruck dahin auslegt, die Gerechtigkeit lasse keine Vervollkommnung zu, so beruht diese Auslegung auf einem schweren Mißverständnisse. Bellarmins Lehre ist vielmehr diese: dadurch, daß der Mensch durch die Wiedergeburt den Willenszusammenhang mit dem sündigen Adam abbricht und in die Gemeinschaft mit Christus eintritt, ist er absolut genommen erneuert, vollendet (man erinnere sich an die τελείωσις, wie schon nach Clemens von Alexandrien die Taufhandlung genannt wurde); es ist der Uebergang zu einem höheren, oder vielmehr zum einzig wahren frommen Leben schlechthin vollzogen. Aber mit der Setzung dieses neuen, wahren und vollkommenen Lebens ist es in sich selbst noch nicht vollkommen, es ist nur der Wendepunct für eine neue Lebensrichtung. Schwachheitssünden, Gebrechen mancher Art, Stö-

*) Zu Summ. adv. Gentil. l. III. c. 143. Ed. Ven. 1593. p. 400. sagt der gelehrte Commentator derselben, Franz Sylvester, Ordensgeneral der Dominicaner: per peccatum mortale constituit homo finem in creatura, eam plus quam Deum amando, et recedit ab amore tam habitu quam actu, quo tenetur Deum super omnia diligere. Per peccatum autem veniale removetur fortassis aut diminuitur actualis dilectio Dei super omnia, dum nimis alicui creaturae homo afficitur, nihil actu de Deo cogitando, et sic impeditur ab actuali Dei dilectione, non tamen removetur habitualis dilectio Dei, cum per ipsum non removeatur charitas, qua Deus semper habitualiter ab habenti ipsam super omnia diligitur.

rungen, Hemmungen und Kämpfe dauern durch das ganze Leben in der Regel fort.

10) Dagegen hört durch einen einzigen die Liebe Gottes und des Nächsten direct und gefliſſentlich verletzenden Act, ſei dieſer nur ein innerlich vollzogener oder auch zugleich ein äußerlicher, die Rechtfertigung ſchlechthin auf. Es bedarf keiner Gewohnheit im Sündigen, um die innere Verbindung mit Chriſtus durch den heiligen Geiſt aufzuheben, Ein Act, z. B. des Ehebruchs, des falſchen Zeugniſſes, der eigentlichen, boshaften Lüge u. ſ. w. trennt von ihm; doch wird ein ſolcher Act wohl zumeiſt durch eine frühere, vielleicht ſehr alte Dispoſition ſchon vorbereitet geweſen ſein. Die Urſache liegt darin, weil, wie Thomas von Aquin ſehr richtig ſagt, unſere Gerechtigkeit kein Ergebniß blos menſchlicher Kraftanſtrengung, ſondern der göttlichen Gnade zugleich iſt, der gnadenvollen Einwirkung des heiligen Geiſtes, der, wenn auch wir ſelbſt ſammt unſeren Seelenvermögen nach der Sünde noch bleiben, durch eine Sünde der genannten Art abgewieſen wird. Er kann nicht zugleich mit einer ihm entgegengeſetzten Willensrichtung im Menſchen ſein. Freilich kann der Menſch durch Buße ſich wieder erneuern, und deſto leichter, je weniger eingewurzelt ſeine Sünde iſt; aber mit einem Verbrechen und ungeachtet eines ſolchen kann er nicht gerechtfertigt bleiben. (Nothwendigkeit der Buße als eines zweiten Sacraments). So ſchwierig es auch in einzelen Fällen zu beſtimmen ſein mag, welches eine läßliche, welches eine Todſünde ſei, die Wahrheit dieſer Unterſcheidung wird dadurch nicht aufgehoben.

Nach dieſer Darlegung der aus Obigem abgeleiteten katholiſchen Glaubens- und Sittenlehre muß ich nun

aber auch gegen Herrn Baur folgende Schlüsse ziehen:

1) Die katholische und die protestantische Lehre von den läßlichen Sünden sind wesentlich von einander verschieden. Denn nach der ersteren können sie an sich den Gläubigen nicht verdammen, wohl aber nach der letzteren.

2) Der Begriff der habituellen Gerechtigkeit darf nicht, wie es Herr Baur in seinem Ausgleichungsversuche thut, mit der protestantischen Lehre, daß der Mensch nur durch Imputation gerecht sei, in Parallele gestellt werden: entschieden ist die orthodoxe protestantische Lehre dagegen; denn die habituelle Rechtfertigung bezeichnet eine innere, die durch Imputation eine äußere Rechtfertigung, eine bloße Relation zu Gott*). Ganz

*) Quenstedt l. l. P. II, c. 8. sect. 2. p. 531. Aliud est, justitiam inhaerentem in renatis dari, esse et requiri, *et aliud, eam ad justificationem hominis coram Deo facere; illud* affirmamus, *hoc* negamus. *Justificatur enim homo a Deo non effective aut subjective, sive per inhaerentem justitiam habitualem*, sed imputative, seu quatenus justitia aliena, sc. Christi ipsi imputatur. Dann: Distinguo *inter mutationem habitualem* in et per hominem justificatum aut justificandum, factam per modum physicae aut realis immutationis a qualitatibus inhaerentibus corruptionis et iujustitiae, quae significatio impropria est et inusitata; et *immutationem imputativam* justitiae alienae a Deo factam, in qua significatione vocabulum justificare et justum facere h. l. accipitur. Herr Baur konnte sich bei dieser imputativen Rechtfertigung Nichts denken, so wenig, als ich; daher legt er ihr immer einen katholischen Sinn bei; aber darum, daß sich Nichts unter solchen Redensarten denken läßt, ist es nicht erlaubt, ihnen einen von

und gar ohne Sinn iſt es aber, eine «wesentliche» Verſchiedenheit der actuellen von der habituellen Rechtfertigung feſtſetzen zu wollen, wie es von Seiten Herrn Baur's S. 155 ſehr ſeltſam geſchieht.

3) Es iſt eine höchſt ungenaue, der ſtrengen lutheriſchen Orthodoxie gar nicht entſprechende Beſtimmung, wenn S. 141—142 geſagt wird, daß auch in dem Gerechtfertigten und Wiedergebornen noch Böſes zurückbleibe, heiße blos, daß das ſittliche Bewußtſein den Menſchen nie für ſo rein und fleckenlos erkläre, daß er von noch zurückgebliebenen Spuren des alten Adam ſich frei ſprechen dürfe; vielmehr muß geſagt werden, nach lutheriſcher Lehre ſei auch der Gerechtfertigte in ſich ein Todſünder, der der Verdammung werth ſei, und auch als Gerechtfertigter nur Verdammung verdiene. — Daß dieſe Lehre, offen ausgeſprochen, ſo viel Verletzendes für die chriſtliche Vernunft habe, kann kein Grund ſein, ſie dem orthodoxen Pro-

---

ihren Urhebern verworfenen Sinn beizulegen. Auch bei Chemnitz wird beſtändig die habituelle Gerechtigkeit der inneren gleich, und der imputirten entgegengeſetzt; z. B. Exam. P. I. p. 235. Videt lector, ipsos (tridentinos) ad veram significationem verbi justificare, non obscure alludere: sed mox postea, ubi ad rem ipsam ventum est, ut explicetur, quid sit justificatio peccatoris, ibi justificare ipsis aliud nihil, significat, *quam homini per spiritum renovationis infundi habitum*, vel qualitatem justitiae inhaerentem. Et novitatem quidem in credentibus per Spiritum Sanctum inchoari, nos etiam docemus; sed dicimus, illa novitate nos non justificari coram Deo: hoc est, novitatem nostram non esse illud, propter quod recipiamur in gratiam et accipiamur remissionem peccatorum etc.

teſtantismus nicht beizulegen, denn dieſer muß hiſtoriſch ausgemittelt werden.

4) Es zeugt von einer höchſt ungenügenden Darlegung ſowohl der katholiſchen als der proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre, wenn S. 143 geſagt wird: «Worin anders beſteht demnach der charakteriſtiſche Unterſchied der beiderſeitigen Rechtfertigungstheorien, als nur darin, daß ſich in dem proteſtantiſchen, die Heiligung von der Rechtfertigung trennenden (wie kömmt Herr Baur hier zu ſo offenem Eingeſtändniß?), Lehrbegriff, ein weit tieferes ſittliches Bewußtſein ausſpricht, ein heiliger Ernſt, mit welchem den Proteſtanten Alles, was Sünde heißt, erfüllt, von welchem freilich der Katholik keine Ahnung hat, wenn er zu der Heiligung, die er dem Menſchen zuſchreibt, und in die er das Weſen der Rechtfertigung ſetzt, auf dem einfachen Wege kömmt, daß er die im ſittlichen Bewußtſein des Menſchen ſich ausſprechende Thatſache der Sünde ſchlechthin negirt, ſomit Was Sünde iſt, für keine Sünde erklärt.» Daraus, daß der Katholik den Wiedergebornen in ſich ſelbſt für keinen Todſünder hält, der jeden Augenblick in die Hölle von Rechtswegen geworfen werden müßte, folgt nicht, daß er die Sünde im Wiedergebornen ſchlechthin negire, ſondern nur, daß er zwiſchen einem Nichtbekehrten und Bekehrten einen weſentlichen, im Inneren des Menſchen gegründeten, Unterſchied mache, den der Proteſtantismus nicht kennt. Niemand, in welchem Gottes Liebe wirkt, und welcher in das kindliche Verhältniß zu Gott eingetreten iſt, kann eine Vorſtellung von ihm dulden, in welcher er uns ganz als Vater verſchwindet, und als Tyrann dem Bewußtſein ſich darbieten ſoll; das iſt nicht der chriſtliche

Gott, nicht einmal der jüdiſche, der doch wenigſtens gerecht iſt. Hierin ſpricht ſich kein heiliger Ernſt, ſondern eine widernatürliche Verſtimmung des Geiſtes, und eine verkehrte, Alles am unrechten Orte anfaſſende Betrachtungsweiſe der Dinge aus; denn dort, wo es ſich um die Entſtehung der Sünde handelt, wird vom ſittlichen Bewußtſein, welches uns dieſelbe als freie That gegen Gott ankündigt, abſtrahirt; handelt es ſich aber um die Entſündigung, dann wird Das angewendet, was man vorher verſäumt hatte, und die Verdammungswürdigkeit, die man ſelbſt gegen den eigentlichen Sünder unmöglich gemacht hatte, auf eine ganz hieher nicht gehörige Art von Sündern in Anwendung gebracht. Freilich wenn die Rechtfertigung einen ſo weiten Umfang erhält, daß ſie auch noch Perſonen von der oben nach Luther und Quenſtedt beſchriebenen Art umfaßt, dann iſt es in der Ordnung, zu ſagen, daß ſie Todſünder ſeien und der Verdammung werth. Solche können ſich Gott auch nicht anders vorſtellen, als wie es in dem Lehrbegriff, den ich beſtreite, gefordert wird. Aber das Evangelium weiß Nichts von Gerechtfertigten der Art; denn nur in Jenen iſt Nichts Verdammliches (κατάκριμα), die nach dem Geiſte wandeln, und nicht nach dem Fleiſche; und nur die vom Geiſte Getriebenen ſind Kinder Gottes; Solche ſind aber Kinder Gottes, und nicht blos durch Imputation Gerechtfertigte, und dieſe nehmen nicht an, daß ſie Gott, ihr Vater, ſo lange ſie ſeine Kinder bleiben, verdammlich finde. Daraus aber, daß gelehrt wird, irgend ein Vergehen oder Verſehen mache den Menſchen nicht verdammenswerth, folgt weder, daß es für gar keine Sünde geachtet werde, noch daß es nicht einen ſehr großen Sündenſchmerz hervorbringen

könne, und bei ernsten Gemüthern auch wirklich hervorbringe. Es geht Dies schon aus den unter den Katholiken üblichen Vorstellungen vom Fegfeuer hervor, dem Straforte für Diejenigen, die sich nicht ganz von Sünden gereinigt haben. Es ist der Mühe werth, auf eine solche Vorstellung hinzuweisen *).

5) Nicht in Uebereinstimmung mit den symbolischen Büchern der Lutheraner, gegen den Begriff der Sünde an sich, gegen die christliche Lehre vom Verhältnisse des Leibs zur Seele ist der Tadel gegen das katholische Dogma, welcher sich S. 144. also vernehmen läßt: «der Protestant muß die Behauptung des Katholiken, daß

*) Acta S. S. Boll. Jun. tom. IV. p. 668. In der Lebensgeschichte einer heiligen Frau (der Maria von Oingnies) wird erzählt: reversus igitur in propria sua, cum die quadam ad ipsam feminam aedificationis causa venisset, ortusque sermo inter eos de purgatorii igne fuisset, illa aggressa quod de hoc sentiret, exponere, dixit: digne certe ac juste ignis ille in purgationem animarum, per poenitentiam in saeculo non purgatarum, a Domino constitutus est; ut quia nullum malum impunitum transit, hac poena, licet gravissima, poenitentium animae secundum opera sua temporaliter purgarentur, ut sine macula et ruga ad illas sedes perpetuas transeant cum beatis. Tunc homo ille dixit ei: *Estne ignis ille tam gravis, ut dicitur?* Et illa: incomparabiliter, inquit, gravior: dico enim tibi (sie meinte, es sei ihr besonders geoffenbart worden) quod ignis ille purgatorius tanto gravior est nostro materiali igni, quam noster materialis ignis figurali depicto in pariete. Hoc ille audiens horrore contremuit; spirituque turbatus ad eam cum gravi voce clamavit: Et ego, inquit, quid agam, Domina? Obliviscor gehennam ignis aeterni horrore purgatorii. Et illa: Confortare, inquit, confortare in Domino Deo tuo.

nur in dem Fall, wenn die vom Fleische ausgehende Solicitation zur Sünde vom Willen empfangen werde, der wirkliche Charakter einer Sünde zum Vorschein komme, für eine sehr oberflächliche Ansicht von dem Wesen der Sünde halten, indem das sittliche Bewußtsein des Menschen, auf dessen unläugbare Aussagen wir in dieser ganzen Lehre zurückgehen müssen, (warum nur hier?) sagt, daß schon in der Solicitation zur Sünde sich nie rein und bestimmt trennen und unterscheiden läßt, Was Sünde ist, oder nicht, daß auch schon an der Solicitation zur Sünde der Wille einen gewissen Antheil hat, wegen des innern verborgenen Zusammenhangs des Willens mit dem Fleisch, wegen des, jeder actuellen Sünde vorangehenden, so tief liegenden Hangs zur Sünde, von welchem als dem zur Sünde solicitirenden Princip nicht blos das Fleisch, sondern auch der Wille afficirt ist.» Wenn hier gesagt wird, daß auch schon an der Solicitation zur Sünde der Wille einen gewissen Antheil habe, wegen des innern verborgenen Zusammenhangs des Willens mit dem Fleische, so ist Dies vom Standpunct der lutherischen Orthodoxie höchst ungenau; denn «Fleisch» nennt dieselbe den ganzen natürlichen Menschen, so daß dieses nicht bloß mit dem Willen im Zusammenhang steht, sondern ihn einschließt, und somit der Wille, nach dieser Vorstellung nicht nur einen gewissen Antheil an der Solicitation zur Sünde hat, sondern in absoluter Complicität mit allen Naturkräften sie hervorruft. Denn, daß die Erbsünde auch noch alle Kräfte des Wiedergebornen, die inneren gleich den äußeren, wie eine Schlange umstricke, ist lutherisch symbolische Lehre, Was auch das Ende des Citates besser, als der Anfang ausdrückt. Der Wille

des Wiedergebornen ist hienach von Adam her an sich noch verkehrt.

Nun richte man aber seinen Blick auf die große Consequenz des katholischen Systems, und seine innere tiefe Einheit mit den Principien der christlichen Anthropologie. Es ist eine Behauptung einer neueren Philosophie, daß sich der Uebergang aus der Sündelosigkeit in die Sündhaftigkeit nicht denken lasse, weßhalb es denn auch niemals einen Zustand der Sündelosigkeit gegeben habe; eben deßhalb ist aber auch keine Befreiung von der Sünde von diesem Standpunkt aus denkbar, da er es eben auch für unerklärlich ausgeben muß, wie von der Sündhaftigkeit ein Uebergang zur Sündelosigkeit stattfinden könne. Die Offenbarung aber, die Offenbarung A. und N. T. lehrt, daß durch freie Uebertretung des göttlichen Gebotes die Sünde in die Welt gekommen, und zwar durch Einen, wenn auch vorbereiteten, Act der Uebertretung. Nothwendig muß daher dieselbe Offenbarung auch lehren, daß durch Einen, wenn auch gleichfalls vorbereiteten Act, den der Rechtfertigung, der freie Wille entsündigt werde; Das ist die neue Schöpfung, die neue Geburt, die Ausziehung des alten Menschen, die Erneuerung des Geistes im Bade der Wiedergeburt. Welches System, das lutherische oder das katholische, stimmt vollkommen mit der biblischen Anthropologie zusammen?

Dies nun vorausgesetzt ist eine andere Erscheinung von unermeßlicher Bedeutung für die christliche Religionsphilosophie. Einen von der Sinnlichkeit, in welcher die Folgen der Erbsünde fortdauern, ausgehenden Reitz zur Sünde nennt das katholische Dogma keine Sünde, wenn der Wille nicht den Reitz in sich aufnimmt. Nähme es

diesen Reitz an sich schon für Sünde, so könnte es nur in der Voraussetzung geschehen, daß der Wille unmittelbar mitbewegt würde, d. h. das katholische Dogma fiele dem Hylozoismus anheim, und müßte die Einerleiheit der Substanzen des Leibs und der Seele zugleich behaupten!

Freilich kann wegen der Vereinigung beider, ihrem Wesen nach verschiedener Substanzen zu einem Leben, keine Bewegung des Leibs den Geist schlechthin unberührt lassen; aber so gewiß die leibliche Substanz von der des Geistes wesentlich verschieden ist, ist eine Bewegung des ersteren noch nicht eine Mitbewegung des letzteren; vielmehr wie an sich der Geist dem Leibe entgegen sich bewegen kann, ist nothwendig im Wiedergebornen als solchem die geistige Bewegung eine Gegenbewegung, wenn die des Leibes eine Solicitation zur Sünde enthielt. Daher ergibt sich auch, wie das katholische System, welches rein die christlich anthropologischen Grundlagen festhält, dort mit sehr tiefem Sinne keine Sünde annehmen könne und annehmen dürfe, wo zwar die Solicitation bis zum Willen gelangt, aber nur um von ihm zurückgewiesen zu werden.

Jede entgegengesetzte Ansicht entfernt sich vom Evangelium, und muß, sobald sie sich speculativ gestalten will, wie wir oben schon an Herrn Baur selbst gesehen haben, die Sünde physisch erklären, kann sich überdieß vom Hylozoismus gar nicht loswinden und muß vom Christenthum die Betrachtung gewinnen, daß es nicht sei die Abbrechung eines abnormen Zustandes, sondern nur eine weitere Entwickelung eines völlig normalen.

6) Es ist also entweder eine tief verkehrte oder eine rein äußerliche Betrachtungsweise der Dinge, wenn man den Begriff der Sünde nach I. Joh. 3, 4. bestimmend,

mit Martin Chemnitz und allen älteren lutherischen Theologen, denen auch Herr Baur seine Beistimmung nicht versagt, lehren will, es sei auch schon die böse Begierde an sich Sünde, und jede läßliche Sünde, Sünde schlechthin, da das Gesetz sage, du sollst nicht begehren (*non concupisces*) und überhaupt jede Sünde gegen das Gesetz sei*). (Da wir nun gleichwohl immer begehrten, heißt es weiter, so sündigten wir auch immer, und zwar an sich immer auf den Tod, folglich sei auch unsere Gerechtigkeit nur eine imputirte.) Von der tiefen, gegen die Grundvoraussetzungen des gesammten Christenthums anstoßenden Verkehrtheit, zu welcher eine solche Theorie führt, habe ich bereits mehrfach gesprochen, aber die Aeußerlichkeit der Betrachtungsweise muß ich doch noch hervorheben. Sie gründet sich nämlich darauf, daß sie sich nicht erinnert, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung, und daher auch nur dann eine Ungesetzlichkeit vorhanden sei, wo die Liebe Gottes der Liebe gegen endliche Genüsse weichen muß, sei es, daß, wie oben gesagt, eine solche Bevorzugung nur rein innerlich bleibe, oder auch äußerlich werde. Dieß ist die Lehre Christi und seiner Apostel Johannes und Jakobus. Welche merkwürdigen Worte finden sich nicht bei I. Joh. 3, 4—9. «Jeder, der Sünde thut, handelt auch gegen das Gesetz; denn die Sünde ist die Ungesetzlichkeit. Und ihr wisset, daß Er erschienen ist, damit er unsere Sünden hinwegnehme; denn in ihm ist keine Sünde. — Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht; Jeder, der

*) Herr Tholuck hat in seiner jüngst erschienenen gehaltreichen Erklärung der Bergpredigt zu Matth. V. 28. sehr erfreuliche Grundsätze ausgesprochen.

sündigt, hat ihn nicht gesehen, noch weniger ihn erkannt. — Kinder, Niemand führe euch irre; Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht, gleichwie auch er gerecht ist. — Wer die Sünde thut, ist aus dem Teufel; denn von Anfang an sündigt der Teufel. Deßhalb ist der Sohn Gottes erschienen, damit er die Werke des Teufels löse. — Jeder aus Gott Geborne sündigt nicht, denn sein Samen bleibt in ihm; und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.» Hier ist schlechthin von dem aus Gott Gebornen gesagt, daß er nicht sündige. Es kann indeß nicht die Sünde in jedem Sinne des Wortes gemeint sein, da nach I. Johannes 1, 8—10. 2, 1. wie auch beide Confessionen zugeben, selbst der aus Gott Geborne noch gewisse Sünden begeht; und doch kann der, in welchem Gottes Samen ist, nicht sündigen. Welche Sünden also sind hier je gemeint? Das von uns bisher Gesagte gewährt Aufschluß hierüber. Auch ergibt sich hieraus, Was Ungesetzlichkeit ist, und ob die Gerechtigkeit des aus Gott Gebornen eine imputirte sei, beantwortet der Satz: «Wer Gerechtigkeit thut, ist gerecht.»

Nach dieser ganzen Stelle bezeichnete die ἀνομία (die Ungesetzlichkeit, eigentlich das Leben gegen das Gesetz) den Zustand des Unbekehrten, des Gott innerlich Entfremdeten; ein solcher ist in der Sünde und ermangelt der Gerechtigkeit; und der Gegensatz davon ist das «Nichtsündigen» = «gerecht sein.» Eben so stellt Paulus II. Cor. 6, 14. vergl. Röm. 4, 7. der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) die Ungesetzlichkeit (ἀνομία) entgegen, Was, wie aus dem Zusammenhange sich ergibt, den Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß, Christus und Belial, (lebendig) Gläubige und Ungläubige ausdrückt.

Die ἀνομία des Johannes ist also gar nicht auf den bekehrten Christen anwendbar, und nur in einem Lehrbegriff konnte eine solche Anwendung gemacht werden, welcher, wie wir oben gesehen, zwischen dem Bekehrten und Unbekehrten in Bezug auf Sündhaftigkeit gar keinen wesentlichen Unterschied eintreten läßt.

§. 41.

Kurze biblische Betrachtungen über Sünde und Sündelosigkeit nach Paulus.

Noch muß ich aber jetzt darauf hindeuten, daß Paulus in allen jenen Stellen, worin er die Gerechtigkeit entwickelt, die aus dem Glauben an die Sündenvergebung in Christo Jesu stammt, auch sogar nicht jene Sünde im Auge habe, die selbst der Gerechte nicht ganz und gar ablegen wird, und daher auch nicht lehrt, daß darum die Gerechtigkeit keine innere, sondern eine äußere sei. Es ist bei Paulus nur davon die Rede, wie aus dem Ungerechten, in Feindschaft mit Gott Befindlichen ein Gerechter und mit Gott Versöhnter werden könne; nur durch den Glauben an Christus, sagt er, wird diese wesentliche Verwandlung möglich. Daß aber dieser Glaube eine Imputation der Gerechtigkeit Christi in dem Sinne umfasse, daß, nachdem der Sünder lebendig an Christus glaubt, auch eine noch vorhandene ἁμαρτία = ἀνομία durch diesen Glauben zum voraus vergeben sei, sagt er mit keinem Worte; vielmehr lehrt er mit der entschiedensten Bestimmtheit, daß der Zusammenhang mit Adam durch die Wiedergeburt wahrhaft aufgehoben werde, und durch dieselbe eine Sündelosigkeit in dem schon bestimmten Sinne eintrete. Von Adam an, sagt er, war herrschendes Princip in der Welt die Sünde Röm. V, 14 ff.; von Christus

an, in Denen, die an ihn glauben und gerecht sind, ist herrschendes Princip die Gnade Röm. V, 18. 19. 21. Diese beiden Principien werden nun einander in der Art entgegengesetzt, daß das erstere durch die Aufnahme des zweiten in uns verdrängt wird. Wir sind der Sünde abgestorben, und leben nicht mehr in ihr; VI, 2. Die Getauften sind mit Christus zu vergleichen: wie er gestorben und dann zu einem neuen, verklärten Leben auferweckt wurde, so werden auch sie (untergetaucht im Wasser) begraben, und gehen als neue Menschen hervor VI, 3—5.

Der alte Mensch ist mitgecreuzigt, damit der Leib der Sünde zerstört werde, um nicht mehr der Sünde zu dienen. VI, 6. Befreit von der Sünde wird der Gerechtigkeit und Gott gedient: ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ — τῷ θεῷ. VI, 18. 21.

Diese Stellen lassen eine Auslegung von Röm. VI, 12 und 14, nach welcher zwar die Sünde (die Erbschaft von Adam) aufhöre zu herrschen, aber gleichwohl noch als solche mehr oder weniger wirksam und einflußreich da sei, entschieden nicht zu. Der Sinn ist demnach nicht der, als habe das alte Princip bei Constituirung des neuen im Menschen nur sein Prädicat «herrschend» verloren, während das Princip selbst nicht gewichen wäre; sondern das Princip selbst, welches eben das herrschende war, ist aus dem Kreise der wahrhaft Gläubigen verschwunden. Wie, wenn ein Tyrann gestürzt, und an seine Stelle ein Friedensfürst erhoben wird, nicht gesagt werden kann, der Tyrann sei zwar noch da, aber seines überwiegenden Einflusses beraubt, vielmehr gesagt werden muß, es sei eine wesentlich neue Ordnung der Dinge

gegründet, und die Beziehung der Bürger zum Tyrannen habe aufgehört, so verhält es sich auch hier, nach Paulus. Der Tyrann der Sünde ist für den Gerechten todt, und der Gerechte für ihn; dieser ist jenem abgestorben, die gegenseitigen Beziehungen haben radical aufgehört, kurz eine Befreiung ist eingetreten.

Im folgenden VII. und VIII. Capitel bestätigt sich diese Auslegung aufs Vollständigste. Nachdem, um nur den wichtigern Theil des siebenten Capitels zu berühren, Paulus in der Person eines Unbekehrten den ungleichen Kampf zwischen Geist und Fleisch großentheils beschrieben hat, unterbricht er sich mit den Worten V. 24—25. „Wer wird mich von dem Leibe dieses Todes (von dem todbringenden Princip der Sünde, das in den Lüsten des Leibes besonders hervortritt) befreien? und antwortet: Gott in Christo. Wenn er demnach VIII, 1. sagt, daß in den Christo Angehörigen keine Verdammung mehr sei, so kann er unmöglich meinen, daß dieselben zwar an sich immer noch verdammlich seien, weil das sündhafte Princip immer auch noch in ihnen bleibe, und sich wirksam erweise; daß daher auch ihre Gerechtigkeit keine innere, sondern nur eine imputirte sei, indem die Verdienste Christi die noch bleibende Sünde und Ungerechtigkeit eben verdecke. Alles verhält sich vielmehr ganz anders; da Paulus mit den deutlichsten Worten und in den verschiedensten Wendungen und Bildern eine Befreiung von dem alten Principe, eine Zerstörung, Ertödtung desselben gelehrt hatte, so muß er auch jetzt, wenn er sagt, es sei nichts Verdammliches in den Christo Angehörigen, lehren, es sei in Wahrheit und Wirklichkeit nichts Verdammenswerthes in denselben. Dies geht auch schon aus dem unmittelbaren Beisatze

hervor: «da ſie nicht nach dem Fleiſche, ſondern nach dem Geiſte wandeln,» ſo wie aus den noch weiter folgenden Verſen, in welchen das früher von einer Verdrängung des alten durch ein neues Princip u. ſ. w. Vorgebrachte im Weſentlichen, wenn auch zum Theil in neuen Formen, wiederkehrt. Verhält es ſich aber alſo, ſo konnte Paulus auch Nichts von einer imputirten Gerechtigkeit wiſſen.

Die Lehre von dieſer ſtützte ſich exegetiſch vorzugsweiſe auf Röm. VII. 15 ff., wo man ſich den Apoſtel als Bekehrten ſprechend vorſtellte, und darum ungefähr nur annahm, daß der Zuſtand, *aus* dem wir nach der Lehre der Katholiken durch die Willensverbindung mit Chriſtus *heraustreten*, gerade der ſei, in welchem wir durch die Vereinigung mit ihm erſt *gelangen*. Wenn alſo der Apoſtel V. 19. ſagt: «das Gute, das ich will, thue ich nicht; das Böſe aber, das ich nicht will, thue ich;» V. 22—23. «nach dem innern Menſchen ſtimme ich dem Geſetze bei; ich ſehe aber ein anderes Geſetz in meinen Gliedern, welches dem Geſetze des Geiſtes widerſtreitet, und mich dem Geſetze der Sünde, das in meinen Gliedern iſt, gefangen gibt,» ſo glaubten die Reformatoren, hier ſei der Bekehrte beſchrieben, deſſen religiös-ſittliches Leben nun allerdings in einem Lichte erſchien, von dem aus ſeine Verdammungswürdigkeit nicht zu läugnen war. Hier iſt auch der Grund zu ſuchen, warum weder die Reformatoren, noch die ſymboliſchen Bücher ausdrücklich feſtſetzen durften, daß irgend eine Sünde geradezu mit der Gerechtigkeit aus dem Glauben unverträglich ſei; nur, wenn eine Sünde ohne alles Widerſtreben von Seiten des Geiſtes begangen wird, d. h. wenn der Glauben eigentlich ſchon gar nicht mehr

da gewesen, ist der förmliche Charakter der Todsünde (die nicht vergeben ist) vorhanden.

Da nun aber doch auch für das sittliche Leben ein entschiedener Gewinn aus der Verbindung mit Christus abgeleitet werden mußte, dasselbe aber in dieser Verbindung darin bestehen soll, daß mit dem bösen Princip ein dem Menschen geschenktes höheres, gutes Princip (das πνεῦμα) kämpft, obgleich keines das andere entschieden besiegt, so folgte, wenn wir rückwärts schließen, daß vor der Verbindung mit Christus alles Höhere und Gottverwandte im Menschen im eigentlichsten Sinne todt, das göttliche Ebenbild verloren sein mußte. Es stellt sich demnach in dieser Weise heraus, daß der Protestantismus den sittlichen Menschen im Christenthum nicht viel anders auffaßt, als der Katholik den sittlichen Menschen im Heidenthum; denn den Kampf läßt der katholische Lehrbegriff nach der entscheidenden Stelle Röm. II, 14—15. auch schon im Heidenthume zu. Wollte nun umgekehrt der Katholik durch das Christenthum eine Veränderung im Menschen setzen, so mußte er, eben auch mit dem Apostel Paulus, eine Verdrängung des bösen Princips durch das gute behaupten, denn einen bloßen Kampf zwischen gut und bös nahm er ja schon vor und außer dem Christenthum an. Daher bietet sich uns auch vom diesem Standpunct aus das oben schon festgestellte Resultat dar, daß der Protestantismus, indem er das sündhafte Princip auch im Gerechtfertigten noch fortdauern, und nach den näheren Bestimmungen der C. F. den alten Menschen nie zur Thätigkeit für das Reich Gottes gelangen, und nur das Pneuma nach der höheren Richtung wirksam sein läßt, den Menschen in sich selbst immer als todt und zum Tode sündigend betrachten muß, nicht

aber als in sich selbst Gott genehm und darum nur als läßlich fehlend.

Beiläufig und als Stoff zu weiterer Vergleichung abgebend, bemerke ich noch, daß es hierin auch seinen Grund habe, warum der Protestantismus die Gesetzeswerke (ἔργα τοῦ νόμου), d. h. jene, die der sich selbst überlassene Mensch entweder aus Antrieb des ihm angebornen oder wegen der Forderung des ihm äußerlich vorgehaltenen Sittengesetzes verrichtet, mit den guten Werken (ἔργοις ἀγαθοῖς) in eine Kategorie stellt, während der katholische Lehrbegriff auch hierin einen wesentlichen Unterschied eintreten läßt.

§. 42.

Schluß. Persönliches.

Nach diesen Entgegnungen über die läßliche und Todsünde, wodurch gezeigt werden sollte, daß beide Systeme in den Begriffen hierüber nicht übereinstimmen, und um so weniger eine Uebereinstimmung darbieten, je umfassender der Gegenstand untersucht werde, habe ich nun noch eine persönliche Klage gegen Herrn Baur vorzubringen. Er tadelt nämlich öfter an meiner Darstellung, daß ich theils ganz unrichtige Vorstellungen von dem protestantischen Lehrbegriffe meinen Lesern zubringe, theils übertriebene. Sollte Dies nun wirklich der Fall sein, worüber indeß meine Erwiederungen wenigstens meine wissenschaftliche Ueberzeugung abgeben, so wäre es, dächte ich wohl, genug damit, und meine Uebertreibungen sollten nun nicht auch übertrieben werden. Eine jede historische Unwahrheit hat das für sie so unglückliche, aber eben so natürliche als gebührende Geschick, leicht widerlegt werden zu können; eine Uebertreibung aber ist auch

ſchon mehr oder weniger eine Unwahrheit, daher denn auch ihr Loos ohne Schwierigkeit vorausgeſagt werden kann. Legte ich daher Uebertreibungen in meiner Symbolik nieder, ſo gab ich ſelbſt dem Gegner ſcharfe Waffen gegen mich in die Hand, deren geſchickter Gebrauch an ſich ſchon mich verwunden oder auch tödten müßte. Wozu mochte es daher auch Herr Baur, um meine Symbolik vollkommen zu widerlegen, noch nöthig finden, mir auch hier wieder Dinge in den Mund zu legen, von welchen die Symbolik nicht nur Nichts erwähnt, ſondern das Gegentheil geradezu ausſpricht? S. 128 ſagt Herr Baur von mir, ich möchte die proteſtantiſche Lehre von der Rechtfertigung ſo erſcheinen laſſen, daß ſie dem Menſchen nur ein Ruhekiſſen der ſittlichen Trägheit bereiten wollte. Ich will mich nun gar nicht auf die zahlreichen Stellen berufen, in welchen ich irgend einen dogmatiſchen Inhalt der prbteſtantiſchen Bekenntnißſchriften, welcher ſich mir als irrthümlich auswies, mit der Berufung auf ein Uebermaaß frommen Eifers von Seiten Luthers und der Seinigen erklärte, Was doch billig zu einem andern Ergebniß hinführen ſollte, als zu dem, daß die proteſtantiſche Lehre nach meiner Anſicht abſichtlich ſittliche Trägheit begünſtige; aber Eine Stelle, obgleich ſie nicht die einzige ihrer Art iſt, werde ich ausdrücklich hervorheben, um darauf die Beſchwerde zu gründen, daß Herr Baur meine Darſtellung höchſt ungenügend wiedergegeben habe. S. 218. 2. Ausg. S. 188. 1. A. heißt es: «die Ueberzeugung, daß ich ganz unfehlbar durch Gottes Barmherzigkeit ohne irgend eine ſittliche Verpflichtung an der Seligkeit Theil nehmen werde, kann zum feurigſten Danke, der im Leben ſich ſchönſtens erprobt, beſtimmen, und Dies war es,

was Luther auch von seiner Doctrin erwartete.» Hätte ich mich bestimmter aussprechen können?

Dagegen behauptete ich allerdings, und behaupte es noch, weil mich Herr Baur nicht im Geringsten vom Gegentheil überzeugen konnte, daß die Reformatoren, ohne es zu wollen, das Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen auf eine für das Erstere höchst nachtheilige Weise factisch festgestellt haben. Wie es aber sehr auffallend wäre, von irgend einem Schriftsteller, dessen Principien zu irrigen und gefährlichen Resultaten führen, zu behaupten, er habe diese Resultate gewollt, eben so auffallend, dünkt es mich, wäre es, von einem Referenten über diesen Schriftsteller, wenn der Referent den Zusammenhang zwischen den irrigen Resultaten und den ihnen zum Grunde liegenden Principien nachweist, auszusagen, er bürde dem Auctor auf, er habe mit Absicht dergleichen Ergebnisse herbeigeführt, zumal wenn der Referent ausdrücklich das Gegentheil sagt.

Herr Baur sagt ferner S. 174: «eine Stelle in der ersten Ausgabe der loci theologici Melanchthons (Ausgabe von Augusti S. 32) gibt dem Verfasser die Veranlassung S. 126. 1. A. S. 131. 2. A. den Protestanten die Lehre beizulegen: ««gesetzt, du berauschest dich und schlemmest, lasse dir keine grauen Haare wachsen, und vergiß nicht, daß Gott ein guter Alter ist, der schon weit früher das Verzeihen gelernt hat, als du das Sündigen.»» Wir können kaum begreifen, wie dem Verfasser das Zartgefühl erlauben konnte, seinen Gegnern solche Worte in den Mund zu legen.» Diese angeführten Worte finden sich allerdings, nur mit einer Abweichung, auf die ich an sich Gewicht lege, hier aber nicht urgire, in meiner Symbolik. Die Veranlassung

derſelben gab mir aber die gleichfalls angeführte und unmittelbar vorausgehende Sittenlehre Melanchthons: «Was du auch immer thuſt, eſſen, trinken, mit der Hand arbeiten, lehren, ich füge noch hinzu: ſollteſt du auch offenbar dabei ſündigen, ſchaue nicht auf deine Werke, erwäge die Verheißung Gottes, zweifle im Vertrauen auf dieſelbe nicht, daß du nun keinen Richter mehr im Himmel, ſondern einen Vater im Himmel habeſt, dem du am Herzen liegſt, nicht anders, wie Eltern ihre Söhne.» Dieſe Veranlaſſung zu meiner obigen Expoſtulation hat Herr Baur nicht angeführt; nun ſei mir erlaubt, die Fragen aufzuwerfen: 1) wie es Herr Baur, ich ſage nicht mit ſeinem Zartgefühl überhaupt, ſondern nur mit ſeinem kritiſchen Zartgefühle vereinbar finden konnte, eine Aeußerung eines Schriftſtellers zu tadeln, ohne die Umſtände, unter welchen derſelbe ſich alſo äußerte, genau anzuführen? Würde es Herr Baur auch nur im entfernteſten Grade für kritiſch genau halten, wenn ſich Jemand auf die Worte des Pſalmiſten ſchlechthin beriefe: «es iſt kein Gott,» ohne den ganzen Zuſammenhang zu bezeichnen, nämlich: «der Thor ſpricht in ſeinem Herzen: es iſt kein Gott?» 2) Wodurch konnte ſich das kritiſche Zartgefühl Herrn Baur's beſtimmen laſſen, Worten, die ich aus einer ganz ſpeciellen Veranlaſſung ausſprach, Worten, die ſich nur auf eine Stelle Melanchthons beziehen, eine ſo allgemeine Ausdehnung zu geben, daß er ſagt, ich lege den Proteſtanten die Lehre bei, geſetzt, du berauſcheſt dich u. ſ. w.? Allerdings werde ich von einem Jeden, der ſich obige Sittenlehre Melanchthons aneignet, von einem Jeden, der da ſagt: «Was du auch immer thuſt, — ſollteſt du auch offenbar dabei

sündigen, schaue nicht auf deine Werke, erwäge die Verheißung Gottes u. s. w. aussagen, daß Dies eine unbiblische, verkehrte und völlig verwerfliche Lehre sei; ich behaupte Dies auch jetzt, und fordere einen Jeden bei seinem Gewissen, bei seinem sittlichen Zartgefühle auf, ob er Melanchthons Lehrweise billigen könne. Aber nur dort, wo ich eine solche Lehre finde, werde ich also urtheilen, und daher protestiren, daß man meiner Behauptung eine allgemeine Anwendung gebe. Sollte ich indeß daraus, daß Herr Baur meiner Expostulation eine allgemeine protestantische Bedeutung gibt, zu schließen berechtigt sein, daß er auch Melanchthons Worte als allgemein protestantisch betrachte, dann würde ich keinen Anstand nehmen, alle Protestanten einer unbiblischen Sittenlehre zu beschuldigen. Allein, daß Herr Baur die melanchthonischen Worte nicht einmal anzuführen sich getraute, gibt mir den Beweis, daß er dieselben überhaupt lieber nicht gesagt wünschen möchte, und daß sie sich auch die Protestanten im Allgemeinen nicht aneignen werden.

Wenn es endlich Herr Baur so ganz in der Ordnung findet, daß die κενοδοξία, die eitle Ruhmsucht, von Melanchthon auch den Gerechten beigelegt werde, so ersuche ich ihn Gal. V, 24—26. Phil. II, 1—4. zu lesen.

C) Lehre vom Glauben.

§. 43.

Die Begriffsbestimmung, die Herr Baur vom protestantischen Glauben gibt, ermangelt der Genauigkeit.

Nun ist Herrn Baur's Vortrag über den rechtfertigenden Glauben einer kurzen Prüfung zu unterwerfen. Er meint S. 156, sowohl ältere als neuere katholische Theologen hätten sich bestrebt, in ihren Erklärungen über das Wesen des Glaubens dem protestantischen Begriffe so nahe, als möglich zu kommen. Sollte etwa diese Ansicht den Sinn zulassen, daß die Katholiken stets im protestantischen Begriff vom Glauben noch Wahrheit anerkannt haben, d. h. in allen jenen Momenten, worin er nur mit ihrem Dogma übereinstimmt, so wäre diese Ansicht vollkommen richtig. Was aber das Eigenthümliche des protestantischen Begriffs vom Glauben betrifft, so sind die Katholiken so weit entfernt, sich ihm nähern zu wollen, oder zu können, daß sie vielmehr eine beständige Protestation dagegen einlegen müssen. Herr Baur aber hat sehr wenig dazu beigetragen, auch nur den orthodoxen Begriff vom Glauben seiner Confession aufzuhellen, die Schwierigkeiten, die hier Centnerschwer auf dem Herzen der Katholiken liegen, kaum berührt, und sich theils damit begnügt, so allgemein gehaltene Bestimmungen zu geben, daß das Besondere und Eigenthümliche verwischt wird, wenigstens nicht markirt hervortritt, theils durch die Uebertragung neuerer Erzeugnisse auf den Boden der alten Zeit die Hervorbringungen dieser selbst unkenntlich gemacht. Der Glaube ist ihm nämlich nicht blos eine

Richtung des Erkenntnißvermögens auf Gott in Christo dem Sündenvergeber, auch nicht blos eine Richtung des Willens auf Gott in derselben Beziehung, sondern die Einheit von beiden, eine Richtung des Gemüths, des Mittelpuncts des menschlichen Wesens. Die kürzesten Stellen Herrn Baur's sind S. 163: «Es ist schon gezeigt worden, daß der Glaube weder der Erkenntnißseite noch der Willensseite angehört, sondern nur in der Mitte zwischen diesen beiden Seiten des geistigen Wesens des Menschen seinen Grund und Ursprung hat;» und S. 181. «es würde dem Verfasser (mir) nicht so schwer geworden sein, sich in den lutherischen Begriff vom Glauben hineinzudenken, wenn er sich an die einfache Unterscheidung zwischen dem Was implicite, und dem Was explicite vorhanden ist, erinnert hätte. Ein thätiger Glaube muß der rechtfertigende schon deßwegen sein, weil er wahr und lebendig, wie er sein soll, nicht sein könnte, wenn er nicht auch zugleich das Princip der sittlichen Thätigkeit, oder der Heiligung in sich schließen würde, weil aber, Was implicite vorhanden ist, nicht immer auch explicite vorhanden sein muß, so kann der Glaube ein sittlich thätiger sein, wenn auch das in ihm enthaltene Princip der sittlichen Thätigkeit nicht gerade zu seiner reellen Entwicklung gelangt.» Mit anderen Worten werden wir kurz sagen können: nach Herrn Baur sei der rechtfertigende Glaube der Lutheraner die noch unentwickelte Einheit des religiös-christlichen Wollens und Erkennens. Hierauf, meint er endlich, gründe sich auch der entschiedene Vorzug des Protestantismus vor dem Katholizismus, der eine solche Einheit in seinen Lehren nicht habe; denn, da er den Glauben als Erkennen, die Liebe aber als Wollen auffasse, so sei damit schon

ein anderes Princip gesetzt S. 164; weßhalb sich denn auch der protestantische Lehrbegriff schon in psychologischer Beziehung an Tiefe sehr vor dem katholischen auszeichne. S. 157.

Ich habe nun die Frage zuerst zu beantworten, ob in dieser Darstellung wirklich der protestantische Begriff vom rechtfertigenden Glauben mitgetheilt sei? Es macht mich aber schon stutzig, daß der Cardinal Sadoleto, als er vor dreihundert Jahren weniger sechs den deutschen Fürsten, um eine religiöse Eintracht und gemeinsame Verständigung herbeizuführen, in einer eigenen an sie gerichteten, wohl ausgearbeiteten Rede denselben Begriff vom Glauben vorlegte *), wie ihn Herr Baur entwickelt hat, die demüthigende Antwort hören mußte, er verstehe gar Nichts vom Lutherthum: ein, in Wahrheit übles Prognostikon für Herrn Baur's Theorie.

Wenn Luther den rechtfertigenden Glauben beschreibt, so will er ausdrücklich die Liebe nicht in ihn aufgenommen wissen, und erklärt sich eben so entschieden dagegen, daß der Glaube als Erkenntniß mit der Liebe rechtfertige **). Nun könnte man zwar sagen, daß im rechtfer-

*) Jacob. Sadol. Card. S. R. E. ad principp. Germ. Orat. opp. Ed. Ver. 1738. Tom. II. p. 360. In fide vera spes et charitas sic *implicita* est, ut nullum eorum ab aliis possit divelli. Die ganze hieher gehörige Stelle S. §. 21. (nach der zweiten und dritten Auflage) der Symbolik. Epp. l. XIII. n. 2. l. l. p. 45. Justitiam voco, non vulgari neque Aristotelico nomine, sed Christiano more et modo, eam quae omnes virtutes *complexa* continet: neque id humanis viribus sed instinctu influxuque divino.

**) Luther. Ausleg. des Br. an die Gal. Wittemb. Ausgabe I. Thl. S. 46. «Allein der Glaube machet gerecht, der

tigenden Glauben als der Einheit vom evangelischen Erkennen und Wollen eben die Liebe noch nicht als solche hervorgetreten, noch nicht als besonderes Moment aus der Einheit ins Bewußtsein aufgenommen sei, mit einem Worte, daß sich der rechtfertigende Glaube noch nicht differenzirt habe; eben so verhalte es sich mit der religiösen Erkenntniß: beide rechtfertigten eben schon als ihre unmittelbare Einheit, weßwegen Luther weder das sittliche noch das erkennende Moment besonders hervorheben wolle. Verhielte es sich aber also, so müßte auch Luther zu sagen geneigt gewesen sein, daß der Glaube, wenn er aus der Implication in seine Explication übergegangen, als religiöses Erkennen und sittliches Wollen rechtfertige; denn unbegreiflich wäre es doch, wenn er nur als implicirte Einheit von beiden rechtfertigte, also nur auf seiner untersten, noch unentfalteten Stufe, seine rechtfertigende Kraft aber in seinen höheren Formen verlöre. Auch ist ja der Gerechtfertigte als solcher immer gerecht, und er wird es wohl stets auch durch Ein und Dasselbe in ihm, durch das von Gott Gesetzte sein, durch Ein und Dieselbe Beziehung zu Gott. Nun will ich nicht in Abrede stellen, daß Manche es aus was immer für Ursachen nicht über die in sich selbst verschlungene Einheit von Erkennen und Wollen hinausbringen; von diesen werden wir daher immerhin sagen, sie seien

---

durchs Wort Christum ergreifet, und mit dem geschmücket oder gezieret wird, nicht der Glaube der die Liebe in sich schleußt.» Ist dem also, daß der Glaube «on die Liebe nicht gerecht machet, so ist er allerding unnütz, und Nichts werd.» S. 46. Im größeren Zusammenhang kommen diese Stellen in der Symbolik vor §. 16. wo noch mehrere ähnliche zu finden sind.

gerecht durch den (implicirten) Glauben. Andere dagegen werden Fortschritte machen, und das in Einem und Demselben Beschlossene wird auseinandergehen, und sich als Erkennen und Wollen uns darbieten. Da sie nun aber immer noch gerecht sind, und ihr Glaube in diese beiden Besonderheiten sich entfaltet hat, so wird wohl von solchen Gerechten zu sagen sein, daß sie eben durch diese beiden gerecht seien vor Gott. Auch wird wohl natürlich von der Welt Nichts dagegen einzuwenden sein, immer noch sich so auszudrücken, daß der Glaube gerecht macht, da er ja im Erkennen sowohl als im Wollen sich einstellt, und immer noch ihre Einheit ist und bleibt.

Es frägt sich nun, würde Luther, würden die Reformatoren es sich gefallen lassen, dem Glauben die Ausdrücke, «Erkennen und Wollen» zu substituiren, und somit zuzugeben, daß wir von einem Gerechten in irgend einer Periode seines Lebens sagten, er sei gerecht durch sein religiöses Erkennen und Wollen, oder Was diesem letzteren hier gleich ist, durch seine Sittlichkeit, und seine Liebe? Mit Nichten hätte Luther es zugegeben; denn er will in dem rechtfertigenden Glauben die Liebe nicht nur dort und darum nicht aufgenommen wissen, wo und weil sie etwa noch nicht als Liebe hervor- und in das Bewußtsein eingetreten ist; sondern überhaupt nicht. Er sagt, der Glaube ohne die Liebe macht gerecht; so könnte er sich aber doch wohl nicht ausdrücken, sei es, daß er den rechtfertigenden Glauben als den auffaßte, der implicite die Liebe in sich enthielte; denn in diesem Falle wäre sie schon als Keim in ihm, und der rechtfertigende Glaube mithin nicht ohne sie; höchstens könnte er dann sagen, ehe die Liebe sich vollkommen oder auch nur einigermaßen aus ihm

herausgebildet habe, mache er gerecht, aber nimmermehr könnte er sagen, ohne die Liebe mache er gerecht; sei es, daß er den genannten Glauben schon explicirt betrachtete, denn in diesem Falle verstünde es sich noch mehr von selbst, daß er nicht ohne die Liebe gerecht machte. Auch war Luthern so wenig als der Zeit vor ihm die von Herrn Baur beliebte Distinction unbekannt; meines Wissens aber haben sie sich derselben in dem fraglichen Artikel niemals bedient, und den Katholiken bedeutet, sie sollten doch nicht so einfältig sein, daß sie die fides implicita und explicita mit einander verwechseln. Auch hat Herr Baur keine Stelle dafür weder aus Luther, noch aus sonst einem Reformator, noch aus den symbolischen Büchern für seine Ansicht beigebracht. Hienach wird der rechtfertigende Glauben wohl etwas Anders sein, als die Einheit von Erkennen und Wollen.

Damit man mir aber nicht vorwerfen möge, ich berufe mich zu einseitig auf Luther, und zu wenig auf die symbolischen Schriften der Lutheraner, so will ich auch diese, wie es an sich billig und gerecht ist, abhören. Die Vertheidigung der Augsburger Confession sagt: «durch den Glauben allein, nicht durch die Liebe, nicht wegen der Liebe oder der Werke erhalten wir Vergebung der Sünden, obgleich die Liebe dem Glauben folgt.» *). — Der Glaube, um dessen willen der Mensch Sündenvergebung erhält, ist der rechtfertigende, von dem hier die Rede ist; dieser Glaube nun rechtfertigt allein.

*) Apolog. IV. de justif. §. 26. p. 76. *sola* fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem.

Unmöglich könnte der Gegensatz in der Art ausgedrückt sein, «nicht durch die Liebe, nicht wegen der Liebe» sei er der rechtfertigende, wenn der Glaube die implicirte Einheit von Erkennen und Wollen wäre; und noch weit weniger könnte es heißen «allein durch den Glauben,» wodurch eben die Ausschließung der Liebe vom Glauben, inwiefern er der rechtfertigende ist, bezeichnet wird. Auch wird gesagt, die Liebe folge dem Glauben; der letztere rechtfertige also schon, wenn auch die Liebe noch gar nicht da sei. Auch kann nicht gesagt werden, durch «Folgen» sei angedeutet, die Liebe sei als Keim im rechtfertigenden Glauben eingeschlossen, so daß derselbe eben nur auch durch die Liebe sei, Was er ist und vermag, denn dann müßten die Ausdrücke durchaus anders gewählt sein. Von Etwas, das als Keim in einem Dinge ist, und folglich dieses als solches mit constituirt, wird doch wohl nirgends gesagt, es folge auf dieses Ding; denn gewiß Niemand würde sagen, der Verstand und der Wille folgen auf die Seele.

Dieses Ergebniß wird durch die Concordienformel aufs Bündigste bestätigt. Denn diese sagt: «weder die Reue, noch die Liebe, noch irgend eine andere Tugend ist das Werkzeug, durch welches wir die Gnade Gottes, das Verdienst Christi, und die Vergebung der Sünden ergreifen und aufnehmen können, sondern der Glaube allein» *). Um also den Begriff des Glaubens zu gewinnen, wird uns zugemuthet, von der Reue, von der

*) Sol. Declar. III. de fid. just. §. 23. p. 659. neque contutio, neque dilectio, neque ulla virtus sed sola fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus.

Liebe und jeder andern Tugend, als da etwa sind Demuth, Selbstverläugnung, Milde, Sanftmuth, Treue u. s. w. zu abstrahiren, von dem losen Erkennen und Anerkennen ohnedies, wie sich uns noch ergeben wird, und dann sollen wir zur Einsicht gelangen, Was Glaube sei. Soviel ist nun vorläufig abermal gewiß, daß der Glaube nicht die Einheit von Erkennen und Wollen sein könne, da von allen obigen Tugenden nicht ausgesagt wird, daß sie vom Glauben umfangen seien, sonst könnten sie ihm ja nicht entgegengesetzt werden; sie sind also wohl als etwas außer ihm Existentes zu betrachten, oder, er selbst muß wenigstens abgesondert von ihnen in die Vorstellung aufzunehmen sein. Gesetzt also auch der Glaube wäre ohne diese Tugenden nirgends vorhanden, so wäre er doch nicht zugleich auch sie, nicht einmal implicite, er wäre nicht die Einheit derselben, eben weil er ganz allein rechtfertigt. Wäre er ihre Einheit, die entwickelte, oder unentwickelte, so würde wohl gewiß die Concordienformel den Ausdruck gewählt haben, weder die Liebe allein, noch irgend eine andere Tugend allein, sondern vielmehr alle zusammengefaßt, mit ihrem lebendigen Grund, dem Glauben, in welchem sie sich zugleich wieder zusammenschließen, ist das Werkzeug, durch welches wir die Sündenvergebung ergreifen. Aber so hat die Concordienformel nicht gesagt. Wir sehen also auch, daß selbst in dem Falle, daß nicht nur die genannten und anderen Tugenden außer und neben dem Glauben im Menschen bestehen, sondern auch in dem Falle, daß sie aus ihm entstehen, ja mit ihm schon vorhanden sind, nicht gesagt werden könne, er allein rechtfertige den Menschen, wenn er nicht hinwiederum doch auch von allen unterschieden wäre, und

getrennt von ihnen gedacht werden müßte. Dem Glauben, inwiefern er rechtfertigt, wird eine ganz eigenthümliche Function zugeschrieben, nämlich diese: die Gnade Gottes, das Verdienst Christi, und die Vergebung der Sünde zu ergreifen und aufzunehmen, eine Function die von keiner Tugend, weder in ihrem Keime noch in ihrer Vollendung verrichtet werden kann. Er geht auch aus keiner Tugend hervor, und stützt sich auf keine; denn er schaut allein auf das Verdienst Christi. Er kann zwar, von manchen guten Bewegungen begleitet sein, allein diese sittlich-frommen Bewegungen sind nicht er.

Hiemit stimmen auch die symbolischen Bücher überein, wenn sie im bestimmten Gegensatz zu guten Werken dem Glauben die allein rechtfertigende Kraft *) beilegen. Unter guten Werken verstehen sie wie die Katholiken und die alten lutherischen Theologen sammt und sonders alle inneren und äußeren Bewegungen der Wiedergebornen **). Also im Gegensatz zu Allem, was

*) Solid. Declar. III. de fid. just. §. 36. p. 662. cum vero quaeritur, unde fides hoc habeat, et quid requiratur, ut justificet et salvet? *tum non recte responderetur*, si quis diceret: fidem non posse justificare sine operibus: vel fidem, quatenus charitatem, qua formetur, *conjunctam* habet, justificare, vel fidei, ut justificet, necessariam esse praesentiam bonorum operum, vel bona opera esse causam sine qua non, quae per particulas exclusivas ex articulo justificationis non excludantur.

**) Gerh. loc. theol. de bon. opp. §. ult. beschreibt die bona opera als actiones renatorum tam interiores quam exteriores divinitus in lege praescriptae, efficacia spiritus praelucente etc. Quenstedt l. l. P. IV. C. IX. Sect. II. q. 5. p. seq. Per bona opera hic tam motus internos, quam opera et exercitia interna, sive foras emanantia, primae

im Menſchen durch die Wiedergeburt erneuert worden iſt, im Gegenſatz zur neuen Willensrichtung, zur Liebe und zu ihrem Hervortreten nach Außen u. ſ. w. rechtfertigt der Glaube. Was mag nun dieſer Glaube wohl ſein, der kein inneres und kein äußeres Thun des Gerechten ſein darf? Herr Baur wird ſagen, er rechtfertigt eben nicht als Thun, nicht inwiefern er in Bewegung übergeht, ſondern inwiefern er die Potenz zu dieſen Bewegungen, inwiefern der Menſch an ſich erneuert iſt, und dann aus ſeiner inneren Erneuerung zur angemeſſenen Zeit die beſprochenen Bewegungen hervorgehen laſſen kann; der Glaube macht alſo gottgefällig als der erneuerte Geiſt in ſeiner Ruhe gedacht, nicht als in Bewegung verſetzt. Allein ſo kommen wir auf die habituelle innere Gerechtigkeit zurück, von der wir doch bereits ſattſam gehört haben, daß ſie die Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht ſei; da dieſe eine äußere ſein muß, und von allen inneren Veränderungen Nichts in ſich aufnimmt.

§. 44.

Aechter Begriff dieſes Glaubens.

Was iſt alſo der rechtfertigende Glaube? muß ich immer noch fragen. Die ſymboliſchen Bücher ſagen, er ſei das Inſtrument, das die Gnade Gottes und das Verdienſt Chriſti ergreift *). Dies wird nun wohl ſo zu

et secundae tabulae decalogi renatorum et justificatorum cum augustana confessione et ejusdem apologia art. 2. 4. 18. intelligimus. Apologia clare 85. «Complectimur simul utrumque, videlicet spirituales motus, et externa bona opera.»

*) Solid. Decl. III. de fide just. §. 36. p. 662. fides enim

verstehen sein: Gott declarirt Jemanden um Christi willen als gerecht; in demselben Momente pflanzt er auch dem Menschen den Glauben ein, worin dieser zum Bewußtsein gelangt, daß er in die göttliche Huld aufgenommen sei. Die reine Gewißheit von der neuen Beziehung nun, in welche Gott das Individuum zu sich setzt, ist der rechtfertigende Glaube; nicht inwiefern diese Gewißheit im Menschen selbst auch ein neues Sein hervorbringt, oder in seiner Lebensrichtung Veränderungen erzeugt, und ihn innerlich gottgenehm macht. Hier liegt der Grund, warum der Glaube im protestantischen Sinn so oft nur als ein Wissen aufgefaßt wurde, und Luther selbst ihn nicht selten eine Erkenntniß nennt. Er ist auch nichts Anderes, als ein Wissen, aber kein Wissen von Lehrsätzen, sondern ein Wissen davon, daß das Subject, welches sich dieses Wissens erfreut, von Gott um Christi willen begnadigt sei. Und dieses Wissen darf auch kein Act des menschlichen Geistes sein, denn dann wäre er ja selbst ein Werk, sondern er ist lediglich eine That Gottes im Menschen.

So glaubt das lutherische System jegliche Anmaßung menschlichen Verdienstes abzuwehren; so alle Gerechtigkeit durch Werke zu vertilgen. Läugnen läßt sich nicht; auf dem Gebiete der höchsten und feinsten Abstraction bewegt sich diese Lehre; daß Gott in Christo allein unsere Gerechtigkeit sei, ist auf eine so spitzige Weise dargestellt, daß darüber nicht mehr hinaus gegangen werden kann. Wollte man auch nur noch um eine Linie weiter gehen,

tantum eam ob causam justificet, et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione Evangelii tanquam medium et instrumentum apprehendit et amplectitur.

so hieße es so viel: der Mensch bedarf nicht einmal der Gewißheit, daß Christus für ihn gestorben ist, sein Tod an sich versetzt Jeden, den Gott will, in den Himmel, nicht nur ohne die Bedingung der Lebensveränderung, sondern ohne alle Bedingung: so sehr soll alles menschliche Zuthun ferne gehalten werden. Und diese reine, abstracteste Gewißheit gewährt in sich selbst, gewährt ganz allein die Sündenvergebung und die Seligkeit: alles Weitere ist zu dieser unnöthig.

Nach dieser Darlegung ist völlig überflüßig, in alle Wendungen Herrn Baur's berichtigend einzugehen; sie gründen sich alle darauf, daß der rechtfertigende Glaube, im Sinn des protestantischen Lehrbegriffs, eine habituelle Gerechtigkeit, eine innere Gerechtigkeit, der Potenz nach sei u. s. w.; kurz es erscheinet auch hier wieder Rechtfertigung und Heiligung nicht gehörig auseinander gehalten. Freilich wird der Glaube auch als der Grund der Heiligung, als der Grund der Liebe dargestellt, denn diese sollen ja auf ihn folgen, aber nicht inwiefern sie folgt, oder mit ihr gegeben ist, rechtfertigt er: er rechtfertigt allein, er rechtfertigt nur als er selbst. Die genannte Verwechselung findet Statt, wenn Herr Baur S. 154 Einwürfe lösen will, welche katholische Theologen gegen die protestantische Lehre vom Glauben zu machen pflegen, oder wenn er S. 185 mir dafür ein sehr saures Gesicht macht, daß ich gesagt habe, die Tugend der Demuth sei im lutherischen Begriff vom rechtfertigenden Glauben nicht eingeschlossen u. dgl.

Doch zuweilen verläßt Herr Baur, unsicher wie er sich hier durchaus nur bewegt, seinen eigenen Standpunct, und kömmt dem ächt lutherischen Begriff vom Glauben wieder ein wenig näher; so S. 192, wo er

ſagt: « Der proteſtantiſche Lehrbegriff macht daher aus dem einfachen Grunde, die Rechtfertigung nicht von der Liebe, ſondern von dem Glauben abhängig, weil nur der ſich hingebende, das Dargebotene in ſich aufnehmende Glaube, nicht aber die gleichſam auf gleichen Fuß mit Gott ſich ſetzende Liebe, die dem Verhältniß, in welchem der Menſch als Sünder zu Gott ſteht, angemeſſene Richtung des Gemüths ſein kann. »

Sehr richtig iſt hier die Liebe von dem rechtfertigenden Glauben ausgeſchloſſen; allein wie iſt es ihm doch auch möglich, Glaube und Liebe einander ſo entgegen zu ſetzen, da ihm der Glaube die Einheit des Erkennens und Liebens iſt, und er uns ſonſt keine andere Art von Glauben kennen gelehrt hat? Nimmt man aus dieſer Einheit die Liebe hinweg, ſo bleibt nur noch das Erkennen übrig, Was allein doch Herr Baur nicht Glauben nennen will, denn dagegen verwahrt er ſich gar oft; faßt man aber beide zuſammen, wie kann dann geſagt werden, der proteſtantiſche Lehrbegriff mache nicht von der Liebe, ſondern vom Glauben die Rechtfertigung abhängig, gleich als wäre dieſer etwas von der Liebe ganz Unabhängiges und Abgeſondertes? Sodann, was iſt denn auch « ſich hingeben » an Gott Anderes, als « ihn lieben? » Wer ſich Gott hingibt, gibt damit doch wohl unmittelbar die böſe Welt hinweg, ſo daß die Eine Liebe die andere unmittelbar verdrängt. Gott hat uns doch wahrhaft nichts Anderes in Chriſto dargeboten, als Sündenvergebung um ſeiner Liebe willen; ergreifen wir nun dieſen Erweis göttlicher Liebe im hingebenden Glauben, Was könnte dieſer anders ſein, als Gegenliebe, die ſich nicht auf gleichen Fuß mit Gott ſtellt, ſondern ſich ihm unterwirft?

§. 48.

Geneſis des Baur'ſchen Begriffs vom Glauben; Unterſchied von der Geneſis des ächt lutheriſchen Begriffs von ihm.

Iſt es bisher meine Aufgabe geweſen, zu zeigen, daß der Begriff, den die Bekenntnißſchriften der Proteſtanten mit dem rechtfertigenden Glauben verbinden, mit der von Herrn Baur gegebenen Erklärung des letzteren unverträglich ſei: ſo werde ich nun zu demſelben Reſultate gelangen, wenn ich die Geneſis des ächt proteſtantiſchen Begriffs vom Glauben beſchreibe, und damit die Geneſis des Baur'ſchen Glaubensbegriffs vergleiche. Es iſt bekannt, daß es in der neueren Zeit Sitte geworden, alles religiöſe Leben, dieſes im weiteſten Sinne gefaßt, aus dem Gefühle abzuleiten, nur mit der Modification, daß eine Schule behauptet, das Gefühl ſei und bleibe immer einzig und allein der Sitz der Religion, denn werde ſie auch in Gedanken gefaßt, ſo ſei Dies nur, um das Gefühl mit ſich ſelbſt zu verſtändigen; während eine andere im Gefühle eben nur die unterſte Stufe des religiöſen Lebens anerkennt und verlangt, daß ſich daſſelbe durch immanente Fortbewegung zum abſoluten Begriff geſtalten müſſe, in welchem Denken und Sein, Subject und Object Eins ſei. Die Geſchichte der religiöſen Idee in der Menſchheit und die Geſchichte derſelben Idee im einzelen Menſchen wird als dieſelbe betrachtet, und man ſieht leicht, daß nach einer ſolchen Anſicht eine äußere Offenbarung nicht mehr verſtanden, und Chriſtus nicht als außerordentlicher Offenbarer und Welterlöſer, der eine frühere abnorme Bewegung abbricht, und eine neue entgegengeſetzte eröffnet, aufgefaßt werden könne. Von ſolchem Standpuncte aus

ſcheint nun auch Herr Baur den rechtfertigenden Glauben zu betrachten. Er iſt ihm die Einheit vom chriſtlich religiöſen Erkennen und Wollen, aber die noch ganz unvermittelte, noch ganz in ſich ſelbſt verſchloſſene (ein μὴ ὄν); ſie differenziirt ſich aber allgemach in einzele Beſtimmtheiten, welche ſich von Seiten des Erkennens zu den einzelen Erkenntniſſen, und von Seiten des Wollens zu den einzelen Tugenden entfaltet. So glaubt er, wie wir wiſſen, die Einheit des Princips von Erkennen und Wollen feſtzuhalten, während im Katholicismus der Glaube nur Princip des Erkennens ſei, und erſt rechtfertige, wenn ein anderes Princip, das Wollen herbeikomme. Ohne von dem Mißbrauch des Wortes «Princip» zu ſprechen, bemerke ich nur, daß Herr Baur von der Theologie ſeiner eigenen Gemeinſchaft vollſtändig abweicht. Mit der genaueſten Uebereinſtimmung lehren alle proteſtantiſchen Gottesgelehrten, von Chemnitz an bis zum Verſchwinden der lutheriſchen Orthodoxie, drei Arten von Glauben ſeien zu unterſcheiden; 1) der, welcher in einer bloſen Kunde von Gott beſtehe; ſo glaubten, ſagen ſie, die Teufel, die Ketzer, die Heuchler, die Gottloſen überhaupt (fides est notitia); 2) ſei er Zuſtimmung (assensus) zu der von außen empfangenen Kunde; nun ſei die angebotene Wahrheit von den Erkenntnißkräften ergriffen; werde endlich 3) die von den Erkenntnißkräften auf- und angenommene Kunde auch noch in den Willen aufgenommen, dann ſei er die Fiducia, der rechtfertigende Glaube. Immer wird dann hinzugefügt, die zweite Art von Glauben ſetze die erſte, und die dritte die zweite voraus. Ganz in Uebereinſtimmung mit dem Begriff einer äußeren Offenbarung wird alſo zuerſt ein von Außen

dargebotener Unterricht, ſodann ein durch dieſen vermitteltes religiöſes Erkennen feſtgehalten, von welchem hierauf der Wille oder Herz (oft heißt es auch Wille und Herz) in Anſpruch genommen wird, ſo daß alſo nicht zuerſt die Einheit von Erkennen und Wollen (Religion im Herzen) vorhanden iſt, und hierauf ein jedes von dieſen als beſondere geiſtige Beſtimmtheit hervortritt; vielmehr iſt das Erkennen als eine geiſtige Beſtimmtheit ſchon da, worauf erſt die Beſtimmung des Willens und des Herzens folgt. Was alſo Herr Baur dem katholiſchen Dogma von zwei unvereinigten Principien vorwirft, trifft das proteſtantiſche nicht minder als das katholiſche. Doch inwiefern Etwas der Art überhaupt beiden Syſtemen, oder einem von beiden vorgeworfen werden kann, überhaupt, Was Wahres und Falſches in dieſem Vorwurf liegt, wird ſich uns ſogleich ergeben. Zuvor aber muß ich noch einige Bemerkungen zum Vorgetragenen machen.

Durch dieſe an Herrn Baur gerichtete Darſtellung habe ich mir nämlich den Weg gebahnt, das Unbegreifliche der proteſtantiſchen Theorie von dem rechtfertigenden Glauben mit wenigen Worten nachzuweiſen. Ich ſpreche hier nicht davon, wie von einem Ergreifen der angebotenen Kunde der Erlöſung durch das Erkenntnißvermögen und den Willen Rede ſein kann, wenn doch der Menſch das Ebenbild Gottes, das natürliche Vermögen für die göttlichen Dinge, d. h. die religiöſe Anlage, ſowohl nach der Willens- als nach der Erkenntnißſeite hin durch den Fall verloren hat. Aber Anderes muß ich zur Sprache bringen. Wie war es möglich, ſich unter dem rechtfertigenden Glauben eine Aufnahme der Erlöſung in den Willen zu denken, ohne dieſen

unmittelbar dadurch als einen verwandelten aufzufassen, also ohne Das, was den Glauben zum rechtfertigenden macht, lediglich als die veränderte Willensrichtung, als eine Tugend, ja als die Tugend schlechthin zu betrachten, die eben die Liebe sei? Wie war es also möglich denselben Glauben nicht geradezu als die fides formata der Katholiken, als den durch die Liebe belebten Glauben aufzufassen? Aber nein, Dies sollte er nicht; die Liebe sollte dem rechtfertigenden Glauben nicht wesentlich, sie sollte nur eine Folge desselben sein! Hat aber der Wille die Erlösung in sich aufgenommen, so muß er sich durch diesen Act unmittelbar doch gewiß zu Christus hinwenden, und eben darum auch vom Fleische und allem Bösen hinweg; ist aber nicht dieses Hingewandtsein zu Gott in Christo wesentlich die höhere Liebe, Befreiung von Selbstsucht und Selbstliebe? Wie klar ist dagegen die katholische Lehre! Der Glaube ist das zweifellose Fürwahrhalten des durch Jesus Christus Geoffenbarten; die Liebe ist die Wirkung dieses Fürwahrhaltens auf den Willen, vermittelt durch die göttliche Gnade, so daß der Mensch in der Liebe Gott und Christus ganz angehört. Nun ist der Mensch gerecht vor Gott! Drücken wir Dasselbe mit besonderer Anwendung auf die Sündenvergebung in Christo aus, so heißt es so viel: die Vernunft erkennt als wahr, daß der Mensch in Sünde sei, daß er in verkehrter Richtung lebe, indem er anstatt Gott, die Welt liebe, seine Bestimmung verloren habe, und unselig jetzt schon sei, und noch unseliger werde; daß aber Gott gleichwohl liebevoll, gnädig und barmherzig das Heil aller Menschen wolle, und um der Hingebung seines geliebten Sohnes willen, die Sünde wirklich allen Jenen, die auf die Gerechtigkeit des Sohns

ſich ſtürzend, voll von Reue ihm ſich nahen, vergebe. Dieſe objective Wahrheit, und in derſelben die objective Erlöſung hält die erleuchtete Vernunft dem Willen vor, und unabläßig vor. Geht nun der Wille in dieſe Glaubens-Wahrheit mit voller Entſchiedenheit ein, ſo iſt der Menſch gottgefällig; es iſt aber unmöglich, daß er ſich nur in irgend einem Momente blos an die Vergebung halte, ſollte er es auch meinen, weil ja die Lehre von der Sündenvergebung, die Lehre von der Sünde und ihrer Verkehrtheit zu ihrer Vorausſetzung hat. Wer alſo jene in ſeinen Willen aufnimmt, muß dieſe mit aufnehmen, und mit der lebendigen Freude des Gemüths an dem Sündenvergeber, iſt ein die Sünde ſelbſt abſorbirender Schmerz nothwendig mitgeſetzt.

§. 46.

Beſondere Würdigung der Behauptung Herrn Baur's, daß durch den proteſtantiſchen Begriff des Glaubens eine Einheit des erlöſenden Princips gegeben ſei, die im katholiſchen Dogma fehle.

Sofort gebe ich über die von Herrn Baur verlangte Einheit des Princips den nöthigen Aufſchluß. Daran darf ich wohl nicht erſt erinnern, daß in dem durch die Erbſünde geſetzten Zuſtand der Entfremdung von Gott nicht nur Geiſt und Sinnlichkeit im Kampfe begriffen ſind, ſondern auch die verſchiedenen Glieder des geiſtigen Organismus, wie Paulus ſo ſchön uns lehrt. Von der Aufhebung dieſes letzteren Zwieſpalts iſt hier allein die Rede; aufgehoben aber iſt er allerdings, wenn Erkennen und Wollen Eins geworden ſind in ihrer Richtung auf Gott, man mag dieſe Einheit nennen wie man will. Der Katholik muß daher, wie ſich ſchon von ſelbſt ergibt,

diese Einheit erst mit dem Act der Rechtfertigung, die ihm mit der Heiligung Eins ist, eintreten lassen. Er läßt sie aber in der Art eintreten, daß sie nach seinem Systeme von dem Einen Princip der Gnade ausgeht und vollendet wird; daß Eine und Dieselbe Wahrheit in das Erkennen und Wollen eindringt, und dort nur in einer anderen Form als hier erscheint; daß endlich das Erkenntniß- und Willensvermögen durch die Gnade und die Kraft der Wahrheit in Bewegung gesetzt, sich gegenseitig bestimmen, so daß der Wille die Intelligenz, und umgekehrt die letztere den ersteren bei jedem Acte unterstützt, wie Dies in der Natur des menschlichen Geistes, der Einheit der wollenden und erkennenden Kräfte liegt. Der Glaube selbst also schon, welchen der Katholik in das Erkenntnißvermögen setzt, wird doch als ein mit dem Willen vollzogener Act angeschaut (fides est actus voluntarius). Die erste Veranlassung, diese Bestimmung ins Bewußtsein aufzunehmen, gaben die Gnostiker, welche vermöge ihrer Ansicht von der Consubstantialität des menschlichen Geistes mit Gott den Glauben, gleich der Gnosis, als einen (natur) nothwendigen Act, nicht als einen sittlich freien betrachteten, und der intellectuellen Anschauung gleichsetzten, die allerdings vom evangelischen Glauben, der auf der Auctorität Christi beruht, und das Unsichtbare und Zukünftige, eine höhere Weltordnung, aus sittlichen durch Freiheitsgebrauch zu befriedigenden Bedürfnissen festhält, obschon er nicht schaut, wesentlich verschieden ist *). So tritt demnach das Anerkennen der Heils-

*) Clem. Alex. Strom. l. II. §. 3. Opp. Ed. Wirc. t. II. p. 231. Ἐνταῦθα φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ

lehre ſchon mit dem freien Willen ein, obgleich ſie noch nicht gleich Anfangs im Willen ausgeprägt iſt. Aber die Intelligenz wirkt hierauf auch auf den Willen zurück, wie er auch ſie mit bewegte, in welcher gegenſeitigen Solicitation eben das Streben nach Einheit und Ruhe ſich unabläſſig kund thut. Hat die in der Vernunft bereits befeſtigte Wahrheit in dem Willen auf An-

---

τὸν Βασιλείδην· καθὸ καὶ ἐπὶ ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν, τὰ μαθήματα ἀναποδειπτῶς εὐρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ. Οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἁπλοῖς ἀπονείμουσιν ἡμῖν, αὐταῖς δὲ τὴν γνῶσιν, τοῖς φύσει σωζομένοις, κατὰ τὴν τοῦ διαφέροντος πλεονεξίαν σπέρματος, ἐνυπάρχειν βούλονται, μακρῷ δὲ κεχωρισμένην πίστεως, ἣ τὸ πνευματικὸν τοῦ ψυχικοῦ λεγόντες. οὔκετ' οὖν προαιρέσεως καθόρθωμα ἡ πίστις, εἰ φύσεως πλεονέκτημα οὐδ' ἀμοιβῆς δικαίας τεύξεται, ἀναίτιος ὤν, ὁ μὴ πιστεύσας· καὶ οὐκ αἴτιος ὁ πιστεύσας· πᾶσα δὲ ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπιστίας ἰδιότης καὶ διαφερότης οὔτ' ἐπαίνῳ, οὔτε μὲν ψόγῳ ὑπόπεσοι ἄν, ὀρθῶς λογιζομένοις, προηγουμένην ἔχουσα τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνάτου φυσικὴν ἀναγκὴν γενομένην. Das Ende lautet in der Ueberſetzung ſo: Voluntariae ergo ac liberae electionis non est fides utique officium, si est naturae praerogativa: neque justam consequetur retributionem, qui non credidit, quia ejus culpa id non evenit; nec is qui credidit, quia causa non fuit. Nulla autem fidei et incredulitatis proprietas vel differentia laudi vel vituperationi fuerit obnoxia, si recte consideremus, cum habeat praecedentem naturalem necessitatem, quae orta est ab eo, qui potest omnia.

trieb der göttlichen Gnade die nöthigen Wirkungen hervorgebracht, dann iſt der Menſch in der gehörigen Vorbereitung, den rechtfertigenden Act Gottes aufzunehmen. Das nun mitgetheilte Pneuma ſetzt ſich in der Mitte der Seele feſt, und wirkt nach allen Richtungen hin als der neue höhere Lebensgrund zurück, und einigt erſt recht und (allmählig vollkommen) alle Kräfte des Geiſtes. Wie dieſelben ſchon in einer gewiſſen Dispoſition nach oben ſein müſſen, um es aufnehmen zu können, ſo werden ſie auch hinwiederum nach derſelben neuen Richtung zu Gott hin der Vollendung entgegengeführt, nachdem ſie es aufgenommen haben. Dies iſt wohl der Sinn des Conciliums von Trient, wenn es lehrt, daß dem Menſchen in der Rechtfertigung Glaube, Liebe und Hoffnung zugleich eingegoſſen werden, obſchon er vor der Rechtfertigung ſchon glaubte, einigermaßen liebte und hoffte; es will nicht nur lehren, daß der Gerechte nur als glaubend, hoffend und liebend zugleich gerecht ſei, ſondern auch eben ſagen, daß dem Menſchen durch die Rechtfertigung, durch den mitgetheilten Geiſt Ein Alles durchdringendes, alle geiſtigen Kräfte in ihren genommenen Richtungen vollendendes und wahrhaft einigendes Princip zufließe, ſo daß alles Vorhergegangene eben nur Einleitung, Einführung geweſen ſei, und die angeſtrebte Einigung nun erſt vollzogen werde. Wenn der Geiſt mit Gott Eins iſt, iſt er es auch in ſich ſelbſt. Die ſogenannten myſtiſchen Theologen des Mittelalters nennen daher den durch die Rechtfertigung erzeugten Zuſtand des menſchlichen Geiſtes, die Ruhe deſſelben, und in weiterer Verfolgung des Bildes fügen ſie hinzu, er wirke nun nicht mehr, ſondern Gott allein, weil nämlich die Sünde getilgt, und das Gottwiderſtrebende

entfernt ist, und nur mit Gott und zu Gott hin gewirkt wird, nicht als wollten sie sagen, der Geist wirke nun gar nicht mehr. Tauler sagt: Und dann so ist Gott in eine wirkende, und der Mensch in eine leidende, so ein jeglich Ding wird gesetzt in seine Ruhe: und dann so wirket Gott in der Seele, und die Werke heißen wesenlich; denn sie entspringen aus göttlichem Wesen, und geschehen in dem Wesen (in der innersten Tiefe) der Seelen. Und mit den göttlichen Werken, so werden alle böse Werke vertilget, die je geschehen, und davon so wird der Mensch geabsolviret a pœna et a culpa, das ist von Pein und von Schuld; wann (denn) mit dem daß sich Gott offenbaret in der Seele, so muß alle Anderheit entweichen, und muß Gott allein lassen Herr sein, und nichtes nicht mag da regniren denn Gott.... Der Mensch wird überschüttet mit göttlicher Kraft, und alle seine Kräfte werden gestärket mit der Kraft Gottes: das ist, so die Geburt geschieht in dem Wesen der Seele, so bricht sie aus in alle Kräfte, und jegliche empfahet eine göttliche Kraft, allem dem zu widerstehen, das wider Gott ist .... Und dann so wird göttliche Kraft empfangen, so alle Kräfte des Menschen gekehret sind zu der Geburt, die da geschieht in dem Grund der Seelen.... und also müssen alle Kräfte gesammnet sein in ein Warten der göttlichen Geburt (vereinigt sein in einen Blick auf dieselbe)*). Die Einheit ist Ziel nicht Anfang.

*) Joh. Taulers Nachfolge des armen Lebens Christi (Ausg. v. H. Schloßer) Frankf. 1833. S. 338 ff. Warten heißt wahrnehmen; lugen, hinblicken auf etwas, auf der Warte stehen. S. die Erklärungen S. 488.

Herr Baur legt einen besonderen Werth darauf, daß der katholisch-dogmatischen Kirchensprache ein Ausdruck für «Herz» «Gemüth», der Grundkraft des religiösen Menschen, fremd sei, und daß sie darum auch kein Wort besitze, welches alle aus dieser einen Grundkraft stammenden verschiedenen Richtungen umfasse, wie das protestantische «Glaube,» wodurch eben angedeutet sei, daß dem Katholicismus das Tiefe abgehe. Hierauf ist nur zu erwidern, daß der protestantische Begriff von Glaube von Herrn Baur mißverstanden worden, daß «Herz» in der heiligen Schrift schon so vieldeutig sei, daß sich dieses Wort gar nicht zu einer dogmatischen Formel eignet, und eben so auch «Gemüth» keinen Begriff bezeichnet, über den man sich auch nur einigermaßen verständigt hätte. Endlich ist die durch die Rechtfertigung zu bewirkende Einheit weit höherer Art, als sie durch die Formeln «Herz» «Gemüth» nur irgend richtig bezeichnet werden könnte. Ich lobe mir die katholische Kirche, daß sie durch die biblischen so klaren und bestimmten Formeln, durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe sei der Mensch gerecht, ihren Begriff ausdrückte. Unklarheit ist nicht Tiefe. Bedeutungsvoll ist es aber, daß die Katholiken die Liebe als das eigentliche Leben des Glaubens betrachten: es hängt Dies damit zusammen, daß der Katholicismus socialer und inniger ist.

§. 47.

Herr Neander und Baur über den Glauben. Einiges über die Pauliniſche πίστις.

Ich habe in der zweiten Auflage S. 137 ff. auch ausgeführt, daß das Verhältniß, welches der protestantische Lehrbegriff zwischen dem rechtfertigenden Glauben und

der Liebe ansetze, sehr irrig sei; indem, wenn der Glaube als gleichbedeutend mit Vertrauen auf den Sündenvergeber genommen werde, derselbe die Liebe, wenigstens im Keime, schon zu seiner Voraussetzung habe, und folglich auch nicht gesagt werden könne, der Glaube (im protestantischen Sinne) habe erst die Liebe in seinem Gefolge, und noch weniger, er rechtfertige ohne dieselbe, weil er ohne sie nicht einmal zu denken, vielmehr durch sie selbst schon bedingt sei. Ich werde die weitere an der angeführten Stelle gegebene Begründung hier nicht vertheidigen, so nöthig es auch erscheinen könnte, da ich meine Darstellung in dem von Herrn Baur gegebenen Referate hierüber S. 190 ff. nicht wieder erkennen kann, und vollkommen zustimmen muß, wenn er sagt, es könne keine unzusammenhängendere Reihe von Sätzen geben, hierauf ausruft, welche Halbheit der Vorstellung und Begriffsverwirrung! und damit schließt, er überlasse es Andern, das eitle Beginnen, als Erstes setzen zu wollen, was seiner Natur nach nicht das Erste sein könne (den Glauben im protestantischen Sinn durch einen Keim der Liebe bedingt sein zu lassen), mit dem gebührenden Namen zu bezeichnen. Nach dem Referate des Herrn Baur haben meine Sätze wirklich keinen Zusammenhang, es ist alles halb und verwirrt. Eine solche Sprache, wie sie Herr Baur an diesem und an anderen Orten führt, hatte, ich gestehe es, beim Anfang der Lectüre seiner Schrift Ueberraschendes und Schmerzliches für mich; aber ich gewahrte bald, daß er gerade an jenen Orten, an welchen er sich mit der heftigsten Bewegung gegen mich ausspricht, in der größten Noth sich befunden habe, und es seine sehr verzeihliche Sitte sei, den Unmuth und Aerger, den er darüber empfindet,

daß ihn das System, dessen Vertheidigung er übernommen habe, nicht unterstütze, an mir auszulassen. Schade nur, daß dergleichen Empfindungen gerne alle Objectivität der Betrachtung unmöglich machen. Was nun aber meine Behauptung betrifft, daß der Glaube als Vertrauen und Hingabe an Christus schon einen Keim der Liebe voraussetze (eine Behauptung, die sich mir seither vollkommen bestätigt hat), so macht es mir große Freude, und gibt mir eine schöne Genugthuung, daß ich in Neanders inzwischen erschienener Geschichte der Apostel ganz dieselbe Ansicht wieder gefunden habe. Der berühmte Gelehrte äußert sich also: «Aus dem Wesen des Glaubens als lebenbestimmenden Princips sind daher auch überhaupt die eigenthümlichen Grundideen der christlichen Sittenlehre abzuleiten. Aus dem Glauben geht von selbst die das ganze Leben auf Gott beziehende, dasselbe ihm zum Dienste, zur Darstellung und Förderung seines Reichs weihende Liebe hervor. Ja in dem Glauben, wie ihn Paulus auffaßt, ist die Liebe schon dem Keime nach enthalten, denn was den Glauben in diesem Sinne vom Aberglauben unterscheidet, ist eben, daß dieser nur aus Furcht vor sinnlichem Uebel hervorgehend, nur einen Erlöser von solchem verlangt, der Glaube hingegen aus dem Gefühl der Unseligkeit in der Sünde als solcher, der Entfremdung von Gott in ihr selbst in einem Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott hervorgeht, was ja schon die zum Grunde liegende, nur noch zurückgehaltene und gehemmte Liebe zu Gott voraussetzt. Indem nun aber die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes

in dem Erlösungswerk, welche der Glaube in sich aufnimmt, das schlummernde Verlangen des Menschen weckt, oder dem schon erweckten entgegen kömmt, wird der in dem Gemüth des Menschen gebundene Keim der Liebe von seiner Hemmung frei gemacht, daß er sich zur Gemeinschaft mit seinem Urquell ausdehnen kann. In die Gemeinschaft mit dem Erlöser eingehend, werden die Gläubigen von dem Gefühle der Liebe Gottes zu ihnen durchdrungen, und daraus können sie wiederum erst den Umfang der Liebe Gottes recht verstehen lernen. Aus diesem Innewerden der Liebe Gottes entzündet sich denn immer mehr die kindliche Liebe der Gläubigen zu ihm, und diese Liebe wirkt nun rastlos fort zur Erneuerung des ganzen Lebens nach dem Bilde Christi und zur Förderung des Reiches Gottes, sie bildet das Leben nach dem himmlischen Vorbilde, welches der Glaube ihr vorhält. Das ganze christliche Leben erscheint als das Eine Werk des Glaubens, und so alle einzelen guten Werke als nothwendiger unmittelbarer Ausdruck des Glaubens, Früchte desselben, Merkmale der durch den Glauben hervorgebrachten neuen Schöpfung. Wie auf das Werk des Glaubens läßt sich auch auf die Thätigkeit der Liebe Alles zurückführen» *). Weiter unten in der Untersuchung der Frage, inwiefern Paulus die Liebe das Größte nenne, bemerkt Herr Neander: «Es ist zwar richtig, Was von dem katholischen Standpuncte gesagt worden, daß die Liebe dem Glauben als dem lebendigen allein seine wahre Bedeutung geben kann, und daß sie das unterscheidende Merkmal zwischen dem todten und

*) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. S. 584 ff.

dem lebendigen Glauben macht *). Es ist auch richtig, daß die Liebe den Unterschied zwischen der ächtchristlichen und fleischlichen, selbstsüchtigen Hoffnung bildet. Aber in dieser Beziehung kann doch Paulus nach seinem Ideenzusammenhang gewiß nicht sagen wollen, daß die Liebe das Größte sei, denn auch die Liebe in ihrer wahren christlichen Bedeutung setzt den Glauben voraus, und wiederum setzt auch der Glaube gewissermaßen die Liebe voraus, und das, was Paulus mit diesem Namen des Glaubens bezeichnet, besteht nur im innern Zusammenhang mit der Liebe, schließt sie in sich» **).

Die von Herrn Neander gegebene Erklärung des rechtfertigenden Glaubens nach Paulus unterscheidet sich von dem Begriff, den die Katholiken von der Rechtfertigung geben, so viel ich sehe, nicht. Hätten die Refor-

*) der fides informis und der fides formata. Anmerkung von Herrn Neander.

**) Neander a. a. O. S. 593—594. — Was nun Herr Neander noch hinzufügt: «daß Paulus die Liebe deßhalb das Größte nenne, weil sie allein die ewig bleibende Form der Verbindung des Geistes mit dem Göttlichen sei, allein Das, was über das irdische Leben hinaus fortdaure, Was nie einem höheren Standpunct der Lebensentwickelung weiche, sondern nur immer vollkommener sich entwickeln solle» ist wohl die richtige Ansicht, aber nicht dem katholischen Dogma entgegen. Die gewöhnliche Erklärung der betreffenden paulinischen Stelle, welche die katholischen Theologen geben, sagt Dasselbe aus. Sie erklären sie nämlich so, daß die Liebe größer sei, weil sie bleibe, während der Glaube aufhöre, weil er in ein Schauen übergehe, eben so die Hoffnung, weil sie erfüllt werde. — Sie verstehen also unter dem Größersein der Liebe nicht, daß sie für uns nothwendiger sei als der Glaube.

matoren den Glauben in der Art aufgefaßt, so beſtünde keine confeſſionelle Differenz im Artikel von der Rechtfertigung; es würde alsdann der Unterſchied nur eine wiſſenſchaftliche Bedeutung haben, indem es ſich lediglich darum handelte, ob die pauliniſche πιστις die Liebe zugleich umfaſſe, oder ob ſie an ſich nur im Anerkennen der evangeliſchen Heilslehre beſtehe. Und hierin kann allerdings eine Verſchiedenheit von Meinungen ſtattfinden; denn obgleich ſich die meiſten neueren proteſtantiſchen Exegeten, und unter dieſen Männer, die ich ſehr verehre, für dieſelbe Erklärung, wie Herr Neander, ausſprechen, ſo iſt die Sache doch noch nicht ſo klar. Es frägt ſich nämlich, ob im Wortſinne von πιστις die Liebe ſchon eingeſchloſſen iſt, oder ob ſich im Sinne Pauli dieſelbe nur mit der πιστις verband, durch eine Redefigur, gemäß welcher mit dem Anfang auch zugleich der Fortgang und die Vollendung gedacht wird, ohne daß das Wortzeichen, welches den Anfang ausdrückt, an ſich ſchon auch den Fortgang und die Vollendung bedeutete. Denn, daß ſich Paulus, wenn er z. B. Röm. V, 1. ſagt: «gerechtfertigt alſo aus dem Glauben, haben wir Frieden mit Gott, durch unſeren Herrn Jeſus Chriſtus,» in dem Glauben zugleich die Liebe wenigſtens mitdachte, iſt kein Zweifel. Wenn aber das Wort πιστις die ἀγάπη ſchon in ſich ſchlöſſe, dann wäre es doch nicht leicht erklärlich, warum Paulus Gal. V, 6. ſagt: «denn in Chriſto Jeſu gilt weder Beſchneidung Etwas, noch Vorhaut, ſondern der Glaube, der durch die Liebe wirkſam iſt.» Bezeichnete nämlich πιστις an ſich ſchon ἀγάπη, oder ſchlöße jene dieſe auch nur dem Keime nach ein, wie könnte er beide ſo unterſcheiden, daß erſtere durch die letztere wirke? Auch I.

Kor. XIII, 2. wird auf eine sehr merkwürdige Weise der Glaube von der Liebe unterschieden, wenn der Apostel sagt: «und wenn ich allen Glauben hätte (πᾶσαν τὴν πίστιν), so daß ich Berge versetzte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich Nichts»; und am Ende des Capitels sagt er nochmal unterscheidend: «jetzt bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, die größere von ihnen aber ist die Liebe.» Wenn dort der Glaube ohne die Liebe gedacht wird, und zwar in der Art, daß er Nichts sei, ohne sie, selbst in seiner bestimmtesten Entschiedenheit, d. h. für sich keine wahre Gemeinschaft mit Gott begründe, hier aber die Liebe als das Größere vorgeführt wird, so hatte man doch wohl Grund, die Wortbedeutung von πίστις und ἀγάπη genau zu unterscheiden, und den Begriff von dieser nicht an sich schon im Wortzeichen von jener irgend eingeschlossen zu denken. So unterschieden demnach die meisten katholischen Theologen Glauben und Liebe, und sagten von jenem, daß er ohne diese kein Leben habe, und ohne sie nicht rechtfertige, oder daß nur die fides formata rechtfertige *).

Wie es sich aber auch immer hiemit verhalten mag; die Kirche durfte ohne Zweifel nicht nach dem Sprachgebrauch Eines Apostels reden, zumal Paulus sich selbst nicht gleich bleibt; I. Kor. VII, 19. gibt er z. B. um zu dem Gesagten noch Eins hinzuzusetzen, den Sinn der

*) Wenn daher Herr Neander S. 594. sagt: «was die katholische Kirche unter dem Begriff einer fides informis versteht, würde Paulus gar nicht mit diesem Namen bezeichnet haben,» so scheint Dies nicht ganz richtig; denn er nannte doch wohl den Glauben, der Berge versetzte, aber ohne Liebe ist, Glauben; er sagt nicht, er wäre kein Glaube, wohl aber, daß die Person, die ihn ohne Liebe hätte, Nichts wäre.

Worte von Gal. V, 6. dadurch: «die Beschneidung ist Nichts, die Vorhaut ist nichts, sondern die Beobachtung der Gebote Gottes,» wo die Gerechtigkeit aus dem Glauben im Gegensatz von der durch Verrichtung der Gesetzeswerke auf einen höchst beachtungswerthen, den katholischen Begriff von Rechtfertigung gewiß sehr bestätigenden Ausdruck zurückgebracht ist. Johannes sagt XVII, 3. «Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, und Den, den du gesandt hast;» man könnte hienach mit Recht auch die Formel wählen, die Erkenntniß Gottes und Christi beselige allein; damit sind aber mehrere andere johanneische Stellen zu vergleichen z. B. I. Joh. II, 3—5. 29. III, 6. 7. Gewöhnlich nennt indeß Johannes den Glauben als das die Gemeinschaft mit Christus setzende Princip. I. Joh. V, 5. 10; sehr häufig auch allein die Liebe; auch, wie Paulus, Glauben und Liebe nebeneinander, wenn er I. Joh. III, 23. sagt: «das ist sein Gebot, daß wir im Namen seines Sohnes, Jesu Christi glauben, und einander lieben.» Aber auch Johannes kennt einen Glauben, der ungenügend ist Joh. II, 23. vergl. Matth. XIII, 3—23. Bei Jakobus II. aber ist wie bei Joh. II, 23. so entschieden von einem todten Glauben, und von dem Gegensatze desselben gesprochen, daß die katholische Kirche gewiß wohl that, wenn es bleibende Formel in ihr wurde: der Glaube, der durch die Liebe lebendig ist (fides charitate formata) macht gerecht und selig. Hiemit sind alle Mißverständnisse beseitigt, und alle Einseitigkeiten des Sprachgebrauchs aufgehoben. Keinem einzelen Theologen ist es versagt, sich in seiner Ausdrucksweise mehr an Paulus, oder an Johannes oder an Jakobus anzuschließen, wenn er nur den Sinn der Apostel nicht verfehlt; die

Kirche aber soll so viel als möglich in ihrer Sprachweise universell sein, wie auch in dem Einen Buche der heiligen Schrift alle Besonderheiten seiner verschiedenen Verfasser ausgeglichen sind.

§. 48.

Berichtigungen.

Ehe ich diesen Abschnitt verlasse, habe ich noch das traurige Geschäft zu üben, allerlei Versehen in den Mittheilungen aus meiner Symbolik namhaft zu machen. Herr Baur sagt zweimal, in sehr gereiztem Ton, daß ich die protestantische Lehre vom Glauben «naiv einfältig» nenne; aber er hat auch nicht eine Stelle bezeichnet, worin dieses geschehen wäre, auch gibt es keine. Denn wenn ich mich S. 134. 2. A. also ausdrücke: «die naive Einfalt dieser Verirrungen als Theorie, welche durchweg in der Lehre von der Alleinthätigkeit Gottes im Werke des Heils ihren Grund haben, springt zu sehr in die Augen, als daß irgend besonders darauf hinzuweisen wäre,» so leuchtet es einem Jeden ein, welcher Unterschied zwischen meinen Worten, und der Art, wie sie Herr Baur wieder gibt, stattfindet! «Einfältig» ist in der neueren deutschen Sprache nicht das Adjectiv von «Einfalt,» sondern von «Einfältigkeit;» die Einfalt, selbst wo sie irrt, hat etwas Liebenswürdiges und Anziehendes, aber nie die Einfältigkeit; so daß es mich sehr wundert, wie Herr Baur glauben konnte, daß es mir gleichgiltig sei, und die Sache nicht beeinträchtige, wenn er, wo ich «naive Einfalt» sagte, berichtet, ich hätte naive «Einfältigkeit» gesagt.

S. 157. 2. A. 137. 1. A. sage ich, «wenn der Glaube eine bloße Gedankenverbindung, ein leerer Gefühls- oder

Phantaſiezuſammenhang mit Chriſtus ſei, oder auch ein bloſes Anerkennen der chriſtlichen Heilswahrheiten, ſo rechtfertige er nach katholiſcher Betrachtungsweiſe nicht;» Herr Baur berichtet nun ſeinen Leſern S. 163, nach dem Zuſammenhang der Stelle müſſe es meine Anſicht ſein, hiemit einen Gegenſatz gegen die proteſtantiſche Lehre auszudrücken; allein Dies ſei unrichtig, da der proteſtantiſche Lehrbegriff den Glauben nie in dieſem leeren nichtsſagenden Sinne genommen habe. Daß es aber meine Abſicht nicht geweſen ſei, damit den Begriff des proteſtantiſchen Glaubens zu beſtimmen, mußte Herrn Baur wenige Zeilen weiter unten einleuchten, wo ich alſo mich ausſpreche: «der rechtfertigende ſubjective Glaube im proteſtantiſchen Sinne wird nicht als bloßes Anerkennen der neuteſtamentlichen Offenbarung, ſondern als Gewißheit der göttlichen Huld in Chriſto Jeſu, als das Vertrauen auf die Verdienſte Chriſti beſchrieben.»

Was ſoll ich hierauf ſagen?

S. 191. definirt Herr Baur den Glauben im katholiſchen Sinne des Wortes als: «bloße Kenntniß des Chriſtenthums,» und dieſe ſeine Definition wird noch dazu als Parentheſe in einer aus meiner Symbolik angeführten Stelle gegeben, ſo daß es mit demſelben Rechte den Leſern ſcheinen kann, ich verſtehe ſelbſt nicht einmal, Was Glauben im katholiſchen Sinne heiße, als ich Herrn Baur vorwerfen muß, er habe ſich an dieſer Stelle eine große und ſehr folgenreiche Uebereilung zu Schulden kommen laſſen. Denn Kenntniß von Etwas haben iſt lange nicht ſo viel als Etwas anerkennen! Andere und wohl noch wichtigere Fälle in denen Herr Baur meine Symbolik nur ganz unkenntlich wiedergegeben, iſt es beſſer zu übergehen.

B) Von den guten Werken.

§. 49.

Was die Lehre der Protestanten, gute Werke seien nicht möglich, für einen Sinn habe.

In diesem Puncte macht mir Herr Baur zuerst die schmeichelhafte Eröffnung, daß meine Darstellung zunächst Nichts enthalte, womit der Protestant nicht einverstanden sein könnte; dann aber wird mir sogleich doch zum Vorwurfe gemacht, daß ich glaube, das katholische System erscheine in einem um so günstigeren Lichte, je weniger an dem protestantischen irgend etwas Gutes und Gesundes anerkannt werde, wornach ich denn auch am Ende hier wieder verfahren sei. Es wird sodann mir zur Last gelegt, daß ich gelehrt hätte:

1) «Reine, gottgefällige Werke seien nach der protestantischen Lehre schlechthin nicht möglich.» In dieser Weise habe ich mich nirgends ausgesprochen.

2) «Das Gesetz Gottes könne auch von den Wiedergebornen schlechthin nicht erfüllt werden.» Auch Dies ist irrthümlich.

3) «Der protestantischen Lehre fehle das Erhabenste der christlichen Sittenlehre, die Lehre, daß es Werke geben könne, die mehr als genügen, opera supererogationis.» Eine vollkommene Erdichtung, indem ich nur gesagt habe, auch dieser Ansicht, als einer Jahrhunderte hindurch bestandenen, müsse, obgleich sie nicht katholisches Dogma sei, doch irgend ein tieferer Sinn zum Grunde liegen.

4) «Die protestantische Lehre wisse den Menschen am Ende nicht anders vom Bösen frei werden zu lassen als

durch die mechaniſche Operation, die Abſtreifung des Körpers.» Hier iſt einmal meine Behauptung richtig wiedergegeben.

Man muß ſchon wegen des Umſtandes, daß es Herr Baur für nöthig hielt, meine Sätze zu übertreiben und dadurch zu verkehren, um mit mir anbinden zu können, erwarten, daß er guten Theils gar Nichts gegen dieſelben vorbringen werde, ſondern nur gegen die Uebertreibungen und Umſtellungen derſelben, die ſein Gemächte ſind. Es wird ſich Dies auch ergeben, wenn ich nun die Einzelheiten durchgehe. —

Was den erſten Punct, die von den Proteſtanten behauptete Unmöglichkeit der guten Werke, betrifft, ſo ſagt Herr Baur, ich hätte abſolute und relative Unmöglichkeit verwechſelt. Ich habe aber gar Nichts von einer abſoluten Unmöglichkeit guter Werke, nach proteſtantiſcher Vorſtellung, geſprochen; wie kann ich ſie daher mit relativer Unmöglichkeit verwechſelt haben? Ich hielt es für meine Pflicht, ganz einfach zu ſagen, nach der Lehre der Reformatoren ſeien gute Werke unmöglich, da ich die Diſtinction, die Herr Baur macht, bei ihnen nicht fand. Auch will es mich bedünken, die Reformatoren hätten ſehr wohl gethan, eine derartige Unterſcheidung gar nicht eintreten zu laſſen, weil ſie ihren Sinn nicht ausgedrückt und den Gegenſatz, den ſie zum katholiſchen Lehrbegriffe feſtſtellen wollten, nicht einmal berührt hätte. Was ſollte es doch auch für einen Sinn haben, zu ſagen: gute Werke ſeien abſolut unmöglich? Sie ſeien abſolut unmöglich, hieße wohl nur, ſie ſeien unter gar keinen Bedingungen und Verhältniſſen möglich; welche Bedeutung oder welchen möglichen Sinn eine ſolche Rede nun wohl zulaſſe, könnte ich nicht begreifen.

Es ist ja überhaupt nur von guten Werken unter solche bestimmten Bedingungen die Rede, nämlich ob sie dem vom Falle sich loswindenden Menschen möglich seien, in welchem noch ein Kampf zwischen gut und bös gefunden wird, in welchem also zwei Principien, man verzeihe dem Ausdrucke, im Widerstreite liegen. Da also Jedermann, Katholik und Protestant, nur von einer Möglichkeit oder Unmöglichkeit in diesem ganz bestimmten Falle spricht, wozu hätte eine Unterscheidung dienen, Was hätte durch sie aufgeklärt und ausgerichtet werden sollen, die gar keine Beziehung auf den Streitpunct hatte? Doch in solchem Sinne, obgleich dieser allein in seinen Worten liegt, nimmt Herr Baur seine Distinction selbst nicht. Die Frage, welche die Reformatoren auf die Bahn brachten, lautet ganz einfach so: sind in sich selbst ganz gute, d. h. von aller Beimischung niedriger und selbstsüchtiger Motive reine Werke möglich? Die Antwort war: solche Werke sind unmöglich; denn der Mensch gibt, wenn er in Willensgemeinschaft mit Christus tritt, die Willensgemeinschaft mit Adam nicht auf, obschon seine Verbindung mit diesem immer loser und entfernter werden soll; darum haben auch seine theilweise aus guten Motiven hervorgegangenen Werke immer noch einen bösen Beisatz, und sind daher auch nicht schlechthin gut zu nennen. Dies ist der Stand der Frage, den ich auch in meiner Symbolik vollkommen begriffen habe, und auf den auch Alles hinausläuft, was Herr Baur sagt. Wollte er mir daher vorwerfen, daß ich die Lehre der Reformatoren irrig aufgefaßt habe, so konnte es nur noch in der Weise geschehen, als hätte ich die Sache so gewendet, der Satz: «gute Werke seien unmöglich» wäre gleichbedeutend mit dem: «an den

Werken der Wiedergebornen sei überhaupt gar nichts Gutes.» Das ist nun der Sinn des so seltsam und verschroben ausgedrückten Tadels, ich hätte absolute und relative Unmöglichkeit verwechselt, da mich Herr Baur unmittelbar darauf belehrte, eine absolute Unmöglichkeit guter Werke könne die protestantische Lehre, schon deßwegen nicht annehmen, weil sie ja auch den Glauben als das Princip des sittlich Guten betrachte und lehre, daß gute Werke aus dem Glauben hervorgehen sollten!

Für diese Belehrung müßte ich danken, wenn ich ihren Inhalt nicht zuvor schon gewußt und so klar als möglich in meiner Symbolik ausgesprochen hätte; aber für höchst sonderbar muß ich Zurechtweisungen erklären, die selbst nur das Rechte enthalten, das ich bereits hatte, aber eben darum den Lesern die Meinung beizubringen geeignet sind, als hätte ich das Rechte nicht gehabt, und wie ein Blinder von den Farben gesprochen.

Nachdem mich nun Herr Baur mit solcher Belehrung in der That noch gnädig genug entlassen hat — ich sage gnädig, weil eine solche Corruption der protestantischen Lehre, wie ich sie nach Herrn Baur's Auffassung vorgenommen habe, eine sehr starke Züchtigung verdient hätte, und diese doch unbegreiflich nicht erfolgt, — nach dieser gnädigen Entlassung fährt er selbst S. 197 also fort: «Wenn nun aber auf der andern Seite die protestantische Lehre auch wieder die Unvollkommenheit der Werke der Wiedergebornen, ja selbst die Unmöglichkeit wahrhaft guter Werke behauptet, so hat Dies nur darin seinen Grund, daß sie sich auf den Standpunct des sittlichen Bewußtseins des Menschen stellt, in welchem sich immer als Thatsache ausspricht, daß auch das beste

Werk kein in jeder Beziehung ſittlich vollkommenes ſei, weil die Macht des alten Adam durch den im Wiedergebornen wohnenden Geiſt Chriſti, wenn auch gebrochen, doch nicht ſo ſehr unterdrückt und aufgehoben iſt, daß nicht immer noch Etwas von ihr zurückbliebe.« Dies iſt nicht der genaue und ſcharf bezeichnete Gegenſatz der Confeſſionen; denn auch die Katholiken haben nie Anſtand genommen zu lehren, daß auch die Werke der Bekehrten nicht vollkommen oder doch nur ſelten vollkommen ſeien, weil ſie ja auch behaupten, daß die Gerechtigkeit der Wiedergebornen eine unvollkommene ſei. So beht z. B. der Menſch, auch der Bekehrte, vor ſchweren Leiden zurück, und ſehnt ſich nach der Befreiung von denſelben, ſo klar es ihm auch iſt, daß ſie zu ſeinem Heile verhängt ſeien. Die Vertheidigung des Rechts eines von mächtigen, einflußreichen und gefürchteten Perſonen unterdrückten armen Mannes, die Beſchützung eines ſchwer Verläumdeten gegen Gewalthaber, die vielleicht den Patronen deſſelben ihre Ungnade fühlen laſſen, iſt ſehr häufig mit einem gewiſſen Kampfe verbunden, und der Wunſch wird ſich nicht verhehlt, daß dergleichen Aufforderungen, die Liebe zu Gott in der Liebe zu den Mitmenſchen zu erproben, nicht an uns möchten ergangen ſein; die Wahrheit, die reine Wahrheit Denen zu ſagen, die wir lieben, oder auch Solchen, die ſie nicht gerne hören, und uns vielleicht ſehr zürnen, wenn ſie ſie dennoch hören müſſen, weil ſie nach Erwägung aller Umſtände nicht verſchwiegen werden darf, iſt nicht ſelten mit einem mehr oder minder ſtarken Widerſtreben verbunden, weil es gewiſſe niedere Gefühle unangenehm berührt oder weil wir Beſorgniſſe für unſer irdiſches Wohl nicht unterdrücken können.

Wer nun in dieſen und hundert verwandten Fällen pflichtgemäß handelt, hat je ein gutes Werk verrichtet — aber dieſe Werke ſind unvollkommen, weil ſie mit Hemmungen verbunden waren. Der Katholik nun ſagt, unter der Vorausſetzung, die ſich hier von ſelbſt verſteht, daß ein zu Gott durch Chriſtus Bekehrter, alſo mit einem zu Gott gewendeten Sinne ſie geübt habe, ſie ſeien wahrhaft gut, ungeachtet ſie unvollkommen ſeien; nicht ſo der Proteſtant. Ich habe in der Symbolik gezeigt, daß Luther anfänglich lehrte, jegliches gute Werk ſei eine läßliche Sünde, ſpäter, jegliches gute Werk ſei eine Todſünde in ſich betrachtet, obgleich ſie um des Glaubens willen erlaſſen werde. Der Gegenſatz liegt alſo nicht darin, daß die guten Werke noch unvollkommen ſeien, weil beiden Confeſſionen dieſe Lehre gemeinſam iſt; ſondern darin, daß die Katholiken lehren, ſie ſeien in ſich ſelbſt gut; die Proteſtanten aber, ſie ſeien in ſich ſelbſt Sünde, Sünde im eigentlichen Sinne, Was etwas Anderes als Unvollkommenheit iſt. Hätte Herr Baur berückſichtigt, daß die Proteſtanten die Erbſünde im inneren und äußeren Menſchen auch im Wiedergebornen fortbeſtehen laſſen, alſo eine verkehrte Willensrichtung auch in dieſem noch annehmen, eine Verkehrtheit alſo, die, weil ſie im Willen iſt, überall im Handeln hervorbrechen und ſich geltend machen muß, ſo würde er nicht blos von Unvollkommenheit geſprochen haben. In der Lehre von der Rechtfertigung haben wir geſehen, wie es die Lutheraner für möglich hielten, daß ein wahrhaft Wiedergeborner, ohne aufzuhören ein ſolcher zu ſein, wahrhaft böſe Werke, d. h. ſolche, die es ihrem inneren Grunde und der äußeren That nach ſind, und zwar ſehr ſchwerer Art, ver-

eben klare. Hier erfahren wir, daß sie auch, und zwar mit dem eben Gesagten im inneren Zusammenhange, noch dazu lehren, daß selbst die guten Werke des Wiedergebornen, d. h. solche, die theilweise aus guter Gesinnung hervorgingen, und der Erscheinung nach dem Gesetze entsprechen, doch eben sowohl auch böse Werke seien. Beides zusammen enthält die vollständigen Folgen der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein.

Jetzt zeigt sich uns auch, wie die verfehlte Darstellung, welche Herr Baur von der protestantischen Werklehre gibt, mit seiner verfehlten Auffassung der protestantischen Glaubenslehre zusammenhängt. Da er den rechtfertigenden Glauben als Indifferenz von Erkennen und Wollen irrig darstellt, so fand er darin eine sehr nahe Verwandtschaft mit dem katholischen Begriff von einer habituellen Gerechtigkeit, durch welche eigentlich der Mensch gottgefällig sei, wenn auch die actuelle noch an Unvollkommenheit leide. Hienach war Herr Baur geneigt, die protestantische Lehre vom Glauben dahin zu deuten, daß der Gerechtfertigte in sich selbst wohl gottgefällig wäre, aber eben nur im Handeln seine Unvollkommenheit erweise. Daher hält er jetzt die guten Werke nach protestantischem Begriffe auch nur für unvollkommen. Das Eine ist so irrthümlich als das Andere, oder vielmehr, es ist ein und derselbe Irrthum. Denn die protestantische Auffassung der Rechtfertigung sagt, der Mensch ist in sich selbst immer ungerecht vor Gott, immer ein Todsünder; ebenso auch sind seine Werke immer unrein und verdammenswerth.

Nachdem nun Herr Baur der Sache die Wendung gegeben hatte, daß der protestantische Lehrbegriff nur eine Unvollkommenheit der Werke lehre, so mußte, wenn

ein Gegensatz zwischen ihm und dem katholischen noch anerkannt werden sollte, auch dieser aus der ihm natürlichen Stellung verdrängt, und in dieser Weise das Verhältniß der Confessionen in ein ganz unwahres Licht gestellt worden. Herr Baur sah sich nämlich auch hier genöthigt zu behaupten, die Katholiken lehrten absolute Unsündlichkeit und Vollkommenheit des Gerechtfertigten S. 204, wie er sich schon weiter oben zu derselben historischen Unwahrheit bekannt hatte. Schon allein eine ganz flüchtige Erinnerung an die katholische Lehre von der Vervollkommnung des Gerechten und dem Wachsthum der Rechtfertigung, oder wie sich das Tridentinum biblisch ausdrückt, das Fortschreiten von Rechtfertigung zu Rechtfertigung, dann eine flüchtige Erinnerung an die Lehre vom Fegfeuer hätte ihm den rechten Weg zeigen können, eine um so natürlichere Erinnerung, als er diese Lehre selbst auch noch im Zusammenhang mit der von den guten Werken zur Sprache bringt.

Herr Baur trägt kein Bedenken mehr, nachdem er einmal in Bestimmungen eingegangen ist, die so sehr von dem Lehrtypus seiner Bekenntnißschriften abweichen, sofort dem klarsten Buchstaben derselben ins Angesicht zu widersprechen. Er sagt S. 198: «Ungeachtet aber das protestantische System keine andere Ansicht von den guten Werken haben kann, so behauptet es deßwegen doch nicht, daß sie neben dem Glauben keinen Werth haben und zur Seligkeit nicht nothwendig seien.» Im Vorbeigehen muß ich hier berühren, daß es Herrn Baur äußerst schwer fällt, sich in der Sprache seiner Bekenntnißgemeinschaft zu bewegen — eine Folge davon, daß sich seine Gedanken in derselben nicht bewegen. Daher kömmt es, daß er hier von einem Werthe

der Werke neben dem Glauben spricht. Um auf immer von einer solchen Sprachweise geheilt zu werden, verweise ich ihn auf Luthers Schriftchen über die guten Werke. Doch, wie gesagt, hiebei werde ich nicht verweilen. Aber wie getraute sich Herr Baur zu versichern, das protestantische System enthalte den Lehrsatz nicht, die guten Werke seien zur Seligkeit nicht nothwendig, da derselbe gerade mit den Worten, «sie seien zur Seligkeit nicht nothwendig,» nach so langen und heftigen Streitigkeiten gegen die Majoristen ausgesprochen wurde? Die in der Symbolik 2. A. S. 176—177 angeführten Beweisstellen aus der Concordienformel hier zu wiederholen und etwa zu zeigen, daß sie gar nicht anders verstanden werden, als sie dem Worte nach lauten, ist unnöthig, da sie Herr Baur geradezu ignorirte, gleich als würden sie von Niemandem gesehen, wenn er sie nicht sehen läßt.

Doch ist Herr Baur nicht von Beweisen verlassen; eine Stelle aus Luthers Schriften, die ich S. 180. 2. A. angeführt habe, benützt er dazu, obschon ich unwiderleglich gezeigt habe, daß sie gar nicht im Sinne seines eigenen Systems gehalten sei. Uebrigens hängt die Renitenz Herrn Baur's, uns die betreffenden Stellen der Concordienformel sehen zu lassen, damit zusammen, daß er den rechtfertigenden Glauben gar nicht als das Instrument, das die Verdienste Christi ergreift und durch welchen der Mensch allein, ohne Werke, gerecht und selig wird, aufgefaßt hat, sondern eben nur als die Indifferenz von Erkennen und Wollen. Daraus ergab sich für ihn die Nothwendigkeit, zu lehren, die Werke seien nothwendig zur Seligkeit; aber nicht für die Concordienformel, die einen ganz andern Begriff vom

Glauben hat, inwiefern er rechtfertigt. Aus der nackten, offenen Unmöglichkeit seine Auffassungsweise des Glaubens mit dem durch die Concordienformel festgesetzten Verhältniß der Werke zur Seligkeit in Uebereinstimmung zu bringen, hätte Herr Baur, wie mich dünkt, schließen sollen, daß er auf dem Irrwege sei; anstatt aber diesen Schluß zu machen, ignorirt er die Concordienformel, und stellt an mich, nach allerlei meine Logik betreffenden Fleuretten, die ungehörige Frage Seite 199: «folgt denn daraus, daß der Glaube das Organ ist, das sich blos an die Verdienste Christi hält, daß er als ein solches Organ nicht zugleich das Princip der sittlich-guten Gesinnung sein könne?» Dies folgt allerdings nicht, allein einen solchen Schluß habe ich auch nicht gemacht; die Frage ist vielmehr diese: ob der Glaube als Princip der sittlich-guten Gesinnung rechtfertige und selig mache? Hierauf lautet die protestantische Antwort: Nein: denn der Glaube ohne Liebe und ohne Werke macht gerecht und selig; obgleich auch die Liebe, obgleich auch die Werke aus ihm hervorgehen.

§. 49.

Ob das Sittengesetz erfüllt werden könne? Idealität desselben.

Den Herrn Baur zum zweiten Punct begleitend, hätte ich ganz dieselben Dinge nochmal zu beleuchten, die ich eben erläutert habe; z. B. die Distinction, daß zwar das Sittengesetz nicht absolut, wohl aber relativ unerfüllbar sei, gleich als handelte es sich hier auch darum, ob wir, wenn wir z. B. Hyperboreer wären, oder die selige Insel Atlantis bewohnten, oder Utopien, das Sittengesetz erfüllen könnten, und nicht einzig und allein

darum, ob wir als Söhne Adams, die aber in Christo wieder Kinder Gottes geworden sind, es erfüllen können oder nicht? Ferner müßte ich wieder über absolute Vollkommenheit und Unsündlichkeit und dergleichen Dinge sprechen, wovon ich aber mich zu dispensiren bitte.

Nur auf Eins und das Andere muß ich eingehen. In der Bestreitung meiner Darstellung von der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung läßt sich Herr Baur sehr weitläufig aus; aber Einen Punct, der ihm wahrscheinlich als sehr unbedeutend erschien, überging er ganz — nämlich den, woher es komme, daß, wenn wir das Sittengesetz nicht erfüllen können, uns unser Gewissen bei jedem Fehler anklage und strafe, Was ja nicht möglich wäre, wenn seine Erfüllung nicht im Bereich unserer Kräfte läge? Dieses Versehen war sehr einflußreich, wie aus Folgendem erhellt. Unter Anderem erinnerte ich an den neuprotestantischen Beweis für die Nichterfüllbarkeit des Sittengesetzes, welcher sich darauf stützt, daß es ideale Forderungen enthalte, welche gleich jedem Ideal nicht erreicht werden könnten. Ich beseitigte dieses Argument als unangemessen, weil, wenn es sich so verhalte, der Mensch, der das Sittengesetz nicht erfülle, ebensowenig einer Verantwortung unterliege, als ein Dichter, der in seinem Epos die homerische Ilias nicht erreiche. Hieraus folgert nun Herr Baur S. 203, daß ich «das rein Ideale aus dem Begriffe des Gesetzes und der Gesetzeserfüllung ausgeschlossen hätte,» während ich mich zunächst nur dagegen erklärt habe, daß das Sittengesetz wie ein Kunstideal betrachtet werden dürfe, da Derjenige, der es auf dem Gebiet der Kunst nicht bis zur Meisterschaft, bis zur Virtuosität bringe, keiner Strafe unterliegen könne.

Wer die sittliche Virtus und Virtuosität nicht besitzt, ist doch wohl in einem anderen Falle, als Wer der künstlerischen entbehrt. Darum verwarf ich einen solchen Grund für die Nichterfüllung des Gesetzes geradehin, und bin noch derselben Ueberzeugung.

Auf so beschaffener Grundlage schiebt nun Herr Baur eine Anklage auf mich zurück, welche ich gegen die lutherische Lehre erhoben habe. Ich sagte nämlich, die Lutheraner schließen also: «wir erfahren, wenn wir uns selbst beobachten, daß wir das Gesetz nicht erfüllen; mithin können wir es nicht erfüllen,» und bemerkte sodann, daß sie aus der Wirklichkeit die Möglichkeit beurtheilen, Was nachgerade zur schlechtesten Sittenlehre führen müsse. Nun aber entgegnet Herr Baur, daß ja ich gerade dadurch, daß ich das rein Ideale des Gesetzes läugne, mithin in den Gerechten es verwirklicht glaube, nach der Wirklichkeit die Möglichkeit beurtheile!

Herr Baur hätte indeß auf einem ganz anderen und durchaus einfachen Weg zu dem Vorwurf gelangen können, daß die Katholiken das rein Ideale des Gesetzes läugnen; denn Wer von einer Gesetzeserfüllung in den Gerechten spricht, muß auch zugeben, wie die Katholiken, daß das Ideale real geworden sei. Wer, wie die Katholiken den Worten Pauli: «ich vermag Alles, durch Den, der mich stärkt,» eine so große, ja eine volle Bedeutung einräumt, muß zugeben, daß in Christo die Kraft zur Gesetzeserfüllung gegeben sei, und darum Möglichkeit und Wirklichkeit in gewissem Sinne zusammenfallen. In der That wäre die Behauptung, daß das Gesetz uns stets etwas rein Ideales sei, identisch mit der anderen, daß das Gesetz außer dem Gerechten sei, wie bei den Juden auf steinernen Tafeln, nicht in das Herz

geschrieben; und auch der Gerechte stünde unter dem Gesetze I. Tim. I, 9; das Gesetz wäre nicht in ihm, und er im Gesetze, in ihm lebte die Liebe nicht, die des Gesetzes Erfüllung ist. Mit einem Worte: der Katholik könnte von keiner Herstellung einer Convergenz des menschlichen Willens mit dem göttlichen, von keiner wahrhaften Heiligung durch die Wiedergeburt sprechen, und die Heiligung nicht in die Herrschaft der Liebe setzen, wenn er das Gesetz als etwas auch dem Gerechten gegenüber rein Ideales darstellte. Hieraus erhellet aber auch, wie der Katholik das Verhältniß des Gerechten zur Idealität des Gesetzes bestimmen wird: gleichwie er die Heiligung als eine wahre obgleich nicht vollkommene darstellt, so wird er auch sagen, daß die Realwerdung des Gesetzes in ihm eine wahre, obschon keine vollkommene und in diesem Leben nicht zu vollendende sei. Aus dem ganzen Geist des Katholicismus konnte daher Herr Baur entnehmen, ob und wiefern er S. 205 sagen durfte: «daß (nach katholischen Grundsätzen) in Hinsicht der Erfüllung des Sittengesetzes die Wirklichkeit von der Möglichkeit durch keine ideale Forderung getrennt gedacht werde.» Getrennt denkt der Katholik gewiß die Wirklichkeit (der Gerechten) nicht von idealen Forderungen; denn Das hieße den wahren lebendigen Christen von Christus selbst, dem sittlichen Vorbilde, trennen, wodurch wir den Gerechten eben als Nicht-Christen betrachteten. Aber, obgleich der Lebendig-Gläubige in Christo ist, und in seinem Geiste lebt, also in der That ein wahres Abbild Christi ist, wird er doch nie nach katholischen Grundsätzen das Urbild selbst erreichen. —

Würde daher der Protestantismus nur eine unvollkommene Gesetzeserfüllung behaupten, und nicht viel-

mehr, wie wir gesehen haben, es auch noch für möglich halten, daß der Gerechte als solcher sogar in sehr schweren Fällen noch gegen das Gesetz handeln könne, so wäre kein Unterschied der Confessionen.

In dem Verhältniß, das der katholische Lehrbegriff zwischen dem Gerechten und dem sittlichen Ideale aufstellt, ist der Grund und die Rechtfertigung enthalten, warum nebst Christus auch Gläubige als Vorbilder für Andere von der heiligen Schrift und der Kirche betrachtet werden. Weil sie wahre Nachbilder des Erlösers, des sittlich Vollkommenen sind und sein sollen, ist es erlaubt, obgleich sie das Vorbild sämmtlich unvollkommen in sich ausprägten. Daher gebiert Paulus die Galater zum zweitenmale, bis endlich Christus in ihnen gebildet werde, bis sie ein rechtes und wahres Bild von ihm sein mögen (Gal. IV, 19); daher stellt sich Paulus selbst den Korinthiern als Muster vor (z. B. I. Kor. IV, 16. XI, 1) und Petrus trägt kein Bedenken, den Gemeindevorstehern zuzumuthen, Vorbilder der Heerde zu sein I. Pet. V, 3.

Auch will ich nun gar nicht in Abrede stellen, daß, wenn nicht die Wirklichkeit der Kirche in sehr vielen Fällen vom Anfang ihrer Geschichte an sehr gelungene Abbilder des Vorbildes Christi aufzuweisen gehabt, wenn nicht die Erfahrung dargethan hätte, daß sich das Ideale des Lebens Christi zu allen Zeiten unzähligen Individuen mitgetheilt habe, und das Gesetz erfüllt werden könne, sie auch ihre Lehre von der Gesetzeserfüllung nicht ausgesprochen hätte. — Insofern wurde also allerdings auch das Ideale von der Wirklichkeit bestimmt, als dasselbe geradezu hätte verworfen werden müssen, wenn die Wirklichkeit nicht Zeugniß von seiner Realisirbarkeit gegeben

hätte. Legte die Wirklichkeit dieses Zeugniß nicht ab, so hätte auch Christus nicht einmal ein Ideal für Menschen sein können. —

§. 50.

Fortsetzung. Herr Baur tadelt die Sittenlehre der Jesuiten.

Aber Herr Baur bereitete einen ganz eigenen Angriff vor, wenn er mir meinen, an einigen Orten auch in der Weise ausgesprochenen, Vorwurf gegen die Protestanten, daß die Reformatoren den Grad des christlich Idealen, das in ihren Personen verwirklicht worden sei, als das Mögliche angesehen hätten, zurückgibt. Er sagt nämlich, daß es tief im katholischen System gelegen sei, das Mögliche nach dem Wirklichen zu beurtheilen, beweise die Entstellung, welche die christliche Moral unter den Händen der Jesuiten erlitten habe; denn da eine vollkommene Gesetzeserfüllung von der katholischen Kirche gefordert werde, und Dies an sich unmöglich sei, so habe man den Ausweg ergriffen, das Gesetz so niedrig zu stellen, daß es auch keine Schwierigkeit gehabt habe, es wirklich zu erfüllen, und so das Wirkliche zum Idealen, wie das Ideale zum Wirklichen gemacht. Die jesuitische Moral in ihrer Ausartung zu rechtfertigen, kömmt mir wahrlich nicht in den Sinn; aber daß diese Ausartung nicht in dem katholischen Dogma begründet sei, ist sehr leicht zu zeigen. Es ist eine sehr auffallende Erscheinung, daß die katholische Kirche in einer Existenz von fünfzehn Jahrhunderten dergleichen Grundsätze, wie sie manche Jesuiten aufstellten, niemals kannte; so daß die Frage entsteht, warum sie erst gerade nach der Reformation auf die Bahn kamen? Die Jesuiten sind geschicht-

lich als das andere Extrem der Protestanten aufzufassen; zur Zeit der schmerzlichen Trennung entstanden, ging der Oppositionsgeist gegen die Getrennten in ihr Leben, in ihr ganzes Dasein mit über, und bildete immer ein wesentliches Element in ihrer Geschichte, sowie umgekehrt der Protestant einen natürlichen Horror vor einem Jesuiten hat. Wie aber auch die Extreme sich wieder berühren, so gab es nie etwas mehr Protestantisches in der katholischen Kirche, als die Jesuiten. Es lag in der Natur der Sache; Wer die Protestanten mit Erfolg bekämpfen wollte, mußte etwas Gleichartiges mit ihnen haben, er mußte sich ihrer Waffen, ihrer Kunst, ihrer Wissenschaft bemächtigen, ihre ungemeine Thätigkeit und Beweglichkeit in sich aufnehmen, kurz er mußte die Protestanten nachahmen. Aber — die Jesuiten haben auch Uebles von ihnen aufgenommen und dahin gehört der in Frage stehende Punct. Um die Menschen mit der Strenge der katholischen Sittenlehre zu versöhnen, und für die Kirche zu bewahren, glaubten sie allgemach auch die Schwäche der menschlichen Natur überall hervorheben zu müssen, wie die Protestanten, und hielten es für nothwendig, für die Menschen, wie sie einmal sind, die Forderungen zu ermäßigen, um sie zu beruhigen und zu trösten.

Da aber an dem katholischen Dogma Nichts zu ändern war, da das Allgemeine feststand, suchten sie durch nachgiebige und laxe Behandlung einzeler Fälle möglichst zu bewirken, Was die Protestanten mit einemmale erlassen hatten, indem sie lehrten: der Glaube allein mache selig. Daher konnten schlimme jesuitische Grundsätze von der Kirche censurirt werden, die Kirche konnte sich reinigen, da sie nur äußer-

lich in sie hineingekommen waren, wie denn auch Papst Alexander VII. im Jahre 1660 und 1666, dann Innocenz XI. im Jahre 1679 und eine französische Generalversammlung des Clerus im Jahr 1700 dergleichen Entstellungen der christlichen Sittenlehre gerügt, und nicht nur im Allgemeinen gerügt, sondern eben in der Aufzählung der einzelen verkehrt behandelten Sätze verworfen haben. Ja selbst unter den Jesuiten haben sich sehr ernste und entschiedene Gegner gegen Diejenigen in ihrer Mitte gefunden, welche die Reinheit der katholischen Moral zu beflecken drohten. Ist etwas Aehnliches öffentlich mit den anstößigen Behauptungen und Thesen Luthers in der protestantischen Kirche geschehen? Wie wurden vielmehr Georg Major, Calixtus, Hornejus, Spener und Andere öffentlich behandelt, als sie sich gegen Entstellungen der christlichen Sittenlehre aussprachen? Ein solches Glück machte also in der katholischen Kirche der erste Versuch, die Forderungen des Sittengesetzes nach der gemeinen Wirklichkeit auszumessen. Es wird wohl auch der letzte sein.

§. 51.

Die Opera supererogatoria.

Den dritten von Herrn Baur hervorgehobenen und ihn zum Tadel gegen mich bestimmenden Punct, der von den Werken, die mehr als genug sein sollen, handelt, (opera supererogationis) könnte ich füglich ganz übergehen und mich mit der schon ausgesprochenen Klage, daß Herr Baur über meine Ansichten von denselben einen ganz irrigen Bericht erstattet habe, um so mehr begnügen, als die Lehre von dergleichen Werken kein

Dogma ist. Allein, da diese Meinung schon wiederholt mein Nachdenken erregt hat, um ihren wahren Sinn zu entdecken und ihre Möglichkeit zu erklären, da überdies in der Symbolik einmal davon die Rede ist, wenn auch nur in wenigen Zeilen und gelegentlich, so mögen auch hier derselben einige Worte gewidmet sein, in welchen ich mich zugleich bestimmter und richtiger aussprechen werde, als es in dem Werke geschah, dessen Kritik Herr Baur unternommen hat. — Wird das Sittengesetz als Wille Gottes schlechthin betrachtet, und die Liebe als seine Erfüllung, so stellt sich heraus, daß es unmöglich sei, mehr zu thun, als es verlangt; denn Wer könnte über die Liebe hinaus, und Höheres anstreben wollen, als durch Ausprägung des Sittengesetzes in sich die Einheit des menschlichen Wollens mit dem göttlichen zu bewirken? Von diesem Standpuncte erscheint das Sittengesetz als eine unendliche, unbegrenzte Größe, die aber, um das Leben nach allen seinen gegebenen Beziehungen und Richtungen zu ordnen, der Begränzung und Auflösung in einzele Bestimmungen bedarf; so geht das Sittengesetz in Sittengesetze über, in einzele Gebote, die eben so viele Pflichten bilden. Das allgemeine, allumfassende Gebot: «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst,» wie verhält es sich z. B. zum Eigenthum und den Reichthümern der Einzelen? Der Leichtsinnige denkt über diese wichtige Frage gar nicht nach; aber den ernsten Christen hat sie zu jeder Zeit zu tiefer Erwägung aufgefordert. Offenbar wäre der vollkommenste Ausdruck des genannten Gebotes, angewendet auf den vorliegenden Fall, geradezu auf Eigenthum zu verzichten, und seine Reichthümer nur schlechthin gemeinsam mit Allen zu gebrauchen; gewiß entspräche ein solches Handeln, eine solche

Hingabe am genaueſten dem Gebote: den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben. Die erſte chriſtliche Gemeinde in Jeruſalem hat auch dieſe Auslegung dem Gebote gegeben, und in dieſem Sinne die an den reichen Jüngling gerichteten Worte des Herrn gedeutet. Noch zu Anfang des dritten Jahrhunderts war es vielen Chriſten unzugänglich, wie bei dem Geſetze der Liebe, wie bei einer ſolchen Gemeinſchaft, als ſie unter Chriſten ſtattfinden müſſe, der Eine reich ſein könne und der Andere arm. Die herrliche Schrift des Clemens von Alexandrien: «welcher Reiche wird ſelig,» kann einem Jeden den Beweis hievon liefern; die fruchtbare aber große Mühe, die er ſich gab, die Aengſtlichen zu beruhigen und die wohlhabenden Heiden zum Eintritt in die chriſtliche Kirche zu beſtimmen, zeigt uns, wie verbreitet die beſprochene Richtung war.

In Folge bibliſcher Andeutungen mehr als ausdrücklicher Belehrungen, und durch die beſtändige Praxis der Kirche, die auch hierin vom heiligen Geiſte geleitet war, überkamen wir die jetzt herrſchenden katholiſchen Grundſätze, die ſich gar nicht ſo ſehr von ſelbſt verſtehen, als es Vielen ſcheint. Und worin beſtehen dieſe Grundſätze? Die Kirche lehrt, es iſt ein Beweis größerer ſittlicher Vollkommenheit, wenn Jemand, von Liebe getrieben, Alles, was ihm angehört, ohne ſich ſelbſt irgend zu bevorzugen, mit der dürftigen Menſchheit theilt, als wenn Jemand eine ſolche Bevorzugung in irgend einer Weiſe eintreten läßt. Jeder, in welchem die Liebe herrſchend geworden iſt, Wer nicht blos mit der Zunge, ſondern in der That liebt, gehört Chriſto an; aber es gibt Stufen und zwar frei gewählte, durch kein Geſetz gebotene Stufen in dieſer Angehörigkeit,

und zu bestreiten ist es nicht, daß der erstere in vollkommenerer Weise sich mit ihm geeinigt hat, als der letztere. Im Anfang des zweiten Jahrhunderts schon kommen uns die sogenannten Asceten und Ascetinnen entgegen, die Nichts ihr Eigenthum nannten, und Was sie täglich verdienten, auch noch mit den Uebrigen theilten. Die Kirche lobte sie, und die christlichen Schriftsteller heben sie in ihren an Heiden gerichteten Werken mit Liebe als die Blüthen christlicher Gesinnung hervor. Die mittelalterlichen Theologen aber nannten, Was schlechthin Pflicht ist, die nothwendige Handlungsweise des Christen, Was in der genannten Weise aber über sie sich erhob, eine mehr als genügende Handlungsweise, also nicht überhaupt und schlechthin, sondern in einer bestimmten Beziehung.

Eine Jungfrau, welche Antheil an hilflosen Kranken nimmt, und so manche Sparpfennige denselben mit Freude widmet, wollen wir loben, und, wenn ihr Werk aus dem christlich durchbildeten Innern kömmt, eine lebendige Christin nennen und unbedenklich sagen, sie habe ihre Pflicht erfüllt; von einer anderen dagegen, welche nicht nur, Was sie hat, sondern sich selbst, ihr ganzes Leben, uneigennützig dem Dienste der Kranken widmet, von einer Jungfrau, welcher die Worte Christi: «Was ihr dem Geringsten unter euch thut, habt ihr mir gethan,» so lebendig ins Herz geschrieben sind, daß sie sich selbst ganz vergißt, und nur einem solchen Dienst Christi lebt, von dieser Jungfrau auszusagen, daß sie vollkommener liebe, und vollkommener das Gesetz erfülle, als die erstere, soll mich nie irgend menschliche Rücksicht hindern, und so verspottet auch die Ansicht ist, daß es mehr als genügende Handlungsweisen geben könne, ich

werde mich doch offen und freimüthig zu ihr, der richtig verstandenen, bekennen.

Die genannte Ansicht gründet sich also, wenn ich mich kurz ausdrücken soll, darauf: mit dem Eintritt in die wahre Willensgemeinschaft mit Christus ist in dem Menschen das Sittengesetz absolut erfüllt, da die Liebe als ein göttliches Princip in ihr thätig geworden ist; aber es gibt von diesem mit dem Acte der Wiedergeburt absolut gegebenen Standpuncte an selbst wieder eine unendliche Abstufung in dem Grade der Erfüllung, in dem Grade der Vollkommenheit, mit welcher sich der Einzele dem sittlichen Ideale nähert. Alle sind nun verpflichtet, sich stets zu vervollkommnen; es können aber zu diesem Zwecke vom Evangelium vorgezeichnete Bahnen aus freier Wahl betreten werden, die über das ganze Gebiet des Pflichtenkreises hinausliegen. Niemand, eigentlich gesprochen, kann sich über das Gesetz erheben, wohl aber über die einzelen Gesetze, nach dem oben bestimmten Sinne.

Hienach ist nun Herr Baur zu beurtheilen, wenn er S. 207 sagt: «Den Begriff überverdienstlicher (?) Werke konnte die katholische Kirche nur dadurch gewinnen, daß sie den Begriff der durch die christliche Sittenlehre gebotenen Pflicht nicht auf die ganze Sphäre des menschlichen Lebens sich erstrecken ließ, sondern gewisse Seiten und Verhältnisse desselben als solche betrachtet wissen wollte, die nicht unter dem Begriff der unbedingt gebietenden Pflicht stehen.» Dem Wortlaute dieser Stelle einen erträglichen Sinn zu entlocken, möchte sehr schwer sein; denn es könnte gesagt zu sein scheinen, die Katholiken halten es wohl für Pflicht, keusch zu sein, aber nicht die Feinde zu lieben; wohl meinten sie, es sei geboten, mäßig zu sein, aber nicht geboten sei es, sich des

Zornes zu enthalten u. ſ. w. Auch könnte man meinen, Herrn Baur's Anſicht ginge dahin, für die Einen, ich weiß nicht für welche, ſei das Verhältniß der Armuth unbedingte Pflicht; für Andere, das Verhältniß des Reichthums; für die Einen das Verhältniß des Staatsbeamten, für die Anderen das Verhältniß des Ackermanns. Da nun die Katholiken nicht dieſer Meinung ſeien, ſo bekämen ſie den Begriff überverdienſtlicher (?) Werke. Und Dies etwa ſo: Derjenige, deſſen Pflicht es iſt, keuſch zu ſein, deſſen Pflicht es aber nicht iſt, die Feinde zu lieben, entſchließt ſich nun gleichwohl dazu; dieſer überzählige Entſchluß wird nun zu Dem gerechnet, was Pflicht und ſomit einfaches Verdienſt war, und ſo ergibt ſich als Facit ein Ueberverdienſt. Oder: da die Katholiken es nicht für unbedingte Pflicht des Reichen halten, beſtändig in dem Verhältniſſe des Reichen zu leben, mithin annehmen, er könne auch arm werden, ohne ſeine chriſtlichen Pflichten zu verletzen, ſo meinen ſie, er habe ſich ein Ueberverdienſt erworben, wenn er ſich nun doch entſchließt, in Gottes Namen reich zu bleiben. Aber Dies war doch wohl der Sinn Herrn Baur's nicht, da, offen geſagt, Etwas der Art gar keinen Sinn gäbe; aber darum hätte er ſich auch nicht alſo ausdrücken ſollen.

Alle Seiten und Verhältniſſe des menſchlichen Lebens ſtehen unter dem Begriff der Pflicht, inſofern als keine von ihnen ſich der Durchdringung von dem chriſtlichen Geiſte entziehen kann. Aber dieſe allgemeine chriſtliche Grundlage vorausgeſetzt, kann ein Jeder gewiſſe Pflichten ſo üben, wie es nicht Pflicht für ihn iſt; z. B. jeder Chriſt iſt zur Wohlthätigkeit verpflichtet, wenn es ihm äußere Verhältniſſe möglich machen, d. h.

wenn er etwas zum Mittheilen hat; aber er kann dieſe Pflicht in einer Art üben, die nicht wieder geboten iſt, wie wir geſehen haben. Denn Wer möchte ſich wohl in dem Grade unvernünftig erweiſen, daß er keine andere Alternative zuließe, als es für ſtreng gebietende Pflicht auszugeben, daß entweder Jedermann Alles verkaufe, was er hat, und es den Armen gebe, oder daß Niemand Dieſes thue? Denn, wenn ſchlechthin Alles unter dem Begriffe ſtrenger Pflicht ſteht, ſo übriget dem Herrn Baur Nichts, als die Annahme, daß entweder Jedermann alles verkaufen müſſe, da, Was ſtrenge Pflicht iſt, einen ſchlechthin allgemeinen Charakter hat, und nicht blos für den Einen und den Andern gilt; oder, wenn er ſich dazu nicht verſtehen wollte, es Jedermann zu verbieten, aus demſelben Grunde.

Um die Anſicht der Katholiken anſchaulicher zu machen, möge noch Folgendes dienen. Es iſt unbedingte Pflicht für jeden Chriſten, keuſch zu ſein; aber dieſe Pflicht kann ein Jeder in einer Weiſe üben, die nicht wieder Pflicht iſt; er kann in der Ehe keuſch ſein, oder, Was der Katholik mit dem Apoſtel Paulus I. Kor. VII. für verdienſtlicher hält, (wenn es um höherer Zwecke willen geſchieht, um ſich nämlich ungetheilt Gott und ſeinem Dienſte zu widmen,) auch außer der Ehe. Es iſt allgemeine Chriſtenpflicht, zur Verbreitung des Chriſtenthums unter Heiden mitzuwirken; Wer nun nach Vermögen chriſtliche Miſſionen unter denſelben durch Geldbeiträge unterſtützt, hat ohne Zweifel ſeine Pflicht erfüllt; Wer aber, der Welt völlig entſagend, ſich ſelbſt zum Miſſionär darbietet, hat die genannte Pflicht in einer Weiſe erfüllt, wie es nicht ſeine Pflicht war, und

er hat mehr als ſeine Pflicht gethan. Denn wäre auch ſeine Handlungsweiſe allgemeine Chriſtenpflicht, ſo handelte ein Jeder pflichtwidrig, der nicht Allem entſagend, Miſſionär würde, Was doch nicht leicht Jemand ſagen wird. Wollte aber Jemand erwiedern, daß hierin die eigenthümliche Beſchaffenheit der göttlichen Gaben, ſowohl der Natur- als der Gnadengaben, entſcheidend ſei, ſo gebe ich Dies zu, wenn der Beiſatz nicht vergeſſen wird: ſie ſind nicht allein entſcheidend; denn der Katholik wird ſeine Lehre von der Freiheit nicht vergeſſen und bemerken, daß Viele mit den reichſten Natur- und Gnadengaben ausgerüſtet — zu Grunde gehen oder ſehr zurückbleiben. Daß ſich alſo der Eine mit denſelben Gaben wie ein Anderer für den genannten Beruf entſcheidet, während ſich der Andere entzieht, iſt auch Werk der Freiheit, nicht lediglich Gottes Werk. Hieraus iſt erſichtlich, daß die ganze Lehre von den Werken, die mehr als Pflicht ſind, mit der Lehre von der Freiheit im Zuſammenhang ſteht; ſo wie die Verwerfung jener Werke mit der Lehre von der Unfreiheit. Auf dieſen Standpunct hätte ſich Herr Baur verſetzen und gegen die katholiſchen Theologen ereifern ſollen; aber ſo ſeltſame Bemerkungen vorzubringen, wie es ihm hier gefällt, war offenbar ungehörig. Sagen alſo mußte Herr Baur: iſt es ſchon allein Gottes Werk, daß Dieſer verdammt und Jener ſelig wird, ſo iſt auch Alles und noch vielmehr allein Gottes Werk, was der Bekehrte thut; wenn alſo überhaupt nicht von Verdienſten des Menſchen, und darum eigentlich auch nicht von Pflichten deſſelben die Rede ſein kann, wie fällt es euch ein, von Handlungsweiſen zu reden, die mehr als Pflicht ſein ſollen?

Herr Baur fährt fort S. 207: «So kam man auf die Unterscheidung einer doppelten Tugend und Vollkommenheit, einer allgemein gebotenen, von deren Verbindlichkeit in allen zu ihrem Begriff gerechneten Fällen keiner sich entbunden glauben darf, und einer nicht gebotenen, sondern blos empfohlenen und gerathenen, deren Erreichung nicht unbedingte Pflicht, sondern der freien Wahl des Einzelen, je nachdem er einen besonderen Beruf dazu zu haben glaubt, anheimgestellt ist.» Aus einer so dunkeln Anschauung, die sich Herr Baur von der katholischen Betrachtungsweise erworben hat, war es nicht unerwartet, eine Unterscheidung der genannten Art hervorgehen zu sehen. Was wäre denn auch wohl eine doppelte Tugend, eine doppelte Vollkommenheit? Wohl nichts Anderes, als Etwas der Art, daß die Eine Tugend und die Eine Vollkommenheit aus einem anderen Prinzipe abzuleiten wäre, als die andere; also jene aus Freiheit und Gnade, diese aus Unfreiheit und Ungnade, oder sonst irgendwie. Aber Das hat sich Herr Baur wohl nicht dabei gedacht; denn unbekannt ist es ihm doch nicht, daß die Katholiken alle Tugend von Gnade und Freiheit ableiten. Verschiedene Stufen einer und derselben Tugend aber hat er sich wohl auch nicht gedacht; denn Das gäbe nicht den Begriff einer doppelten Tugend, so wie doch gewiß Niemand von zwei Soldaten, von denen Einer tapferer als der Andere ist, sagen würde, sie hätten eine doppelte Tapferkeit an den Tag gelegt; denn Das zu sagen würde nur dann etwa passend sein, wenn der Eine aus blinder Wuth, der andere mit Besonnenheit und Ueberlegung tapfer wäre. Was soll es also heißen, so sei man zur Unterscheidung einer doppelten Tugend und gar noch einer doppelten Vollkommenheit gekommen?

Herr Baur wird entgegnen, er ſage ja ſehr klar, Was er unter dieſer doppelten Tugend verſtehe, nämlich eine allgemein gebotene und eine nichtgebotene. Ich verſtehe; allein ich läugne, daß dadurch der Begriff einer doppelten Tugend zu Stande komme; ich läugne es ebenſoſehr, als ich widerſprechen würde, wenn Jemand es eine doppelte Wohlthätigkeit nännte, im Falle zwei Perſonen aus Liebe, die eine ein Stück Brod, die andere einen Schinken gäbe. — Wenn dann Herr Baur auch die Worte ſich entfallen läßt, daß von der Verbindlichkeit der allgemein gebotenen Tugend in allen zu ihrem Begriff gerechneten Fällen keiner dispenſirt werde, ſo muß ich abermal fragen, Was denn auch Dies eigentlich wieder bedeuten ſolle? Soll ich mir den Sinn wieder ſo expliziren, als ſtände nach katholiſchen Grundſätzen nicht das ganze Leben unter dem Begriff der allgemeinen Chriſtenpflicht, ſondern nur gewiſſe Fälle? Am wunderlichſten aber erſcheint mir noch Herr Baur, wenn er Nichts einem beſonderen Beruf und der freien Wahl überlaſſen, ſondern Alles in Einem ſpaniſchen Mantel einherſchreiten zu laſſen geneigt ſcheint.

«Es iſt klar» fährt Herr Baur fort: «Werke, die mehr als genügend ſind, kann es nur deßwegen geben, weil man in Anſehung derjenigen Werke, die allgemeine Chriſtenpflicht ſind, ſich mit um ſo Wenigerem begnügte, den Umfang des allgemeinen Sittengeſetzes willkührlich beſchränkte, von der Befolgung deſſelben für gewiſſe Fälle dispenſirte, um Das, was gleichwohl in ſolchen Fällen geſchehen würde, als Etwas, was man ſtreng genommen nicht ſchuldig wäre, als ein beſonderes Verdienſt oder als ein Ueberverdienſt, betrachten zu können.» Auch hier iſt ein durchaus wunderlicher Satz;

denn man sollte denken, er sage ungefähr wieder wie oben soviel: den barmherzigen Schwestern etwa, die ihr Leben, vom Geiste getrieben, dem Krankendienste widmen, weil Wärter um Sold den Leidenden nicht die zarte Sorgfalt und Hingebung zuwenden, die der Christ wünschen muß, werde dafür eingeräumt, täglich wenigstens Eine Klatschstunde zu veranstalten, um über die Welt, die ihnen so viele ihrer Opfer zuschickt, vielleicht gerade Opfer jener Lust, die sie sich selbst nicht einmal in ihrer erlaubten Form gestatten, die Lauge ihrer Kritik auszugießen; eine andere Stunde, um sich selbst gegenseitig die Haare auszureißen, und eine dritte dazu, um sich zu betrinken. Wenn sie sich nun der Pflicht, von der sie dispensirt sind, dennoch unterziehen, so reiche Dies den Stoff zu einem Ueberverdienste dar. Oder: es wird Jemandem unter besonderen Verhältnissen gestattet, zu lügen; sagt er nun gleichwohl die Wahrheit, so hätte er mehr gethan, als seine Pflicht heischte, und folglich sich ein Ueberverdienst erworben. Aber eine Ansicht dieser Art wäre, wie schon gesagt, zu toll, als daß ich sie einem vernünftigen Manne zutrauen könnte; so also kann es Herr Baur wohl auch nicht meinen. Wie meint er es nun aber? Das mag Gott wissen; ich für meine Person verzichte auf den Ruhm, das Räthsel aufzulösen. Ich gebe mich indeß der Hoffnung hin, Herr Baur werde alles am angeführten Orte Gesagte gelegentlich noch einmal in genauere Erwägung ziehen, und auch Etwas der Art, was man Klarheit, und was man beweisen nennt, wenigstens versuchen; d. h. aus katholischen Prämissen Schlüsse ziehen, nicht aus selbst geschaffenen Wahnbildern; oder Was noch besser wäre, ausdrückliche Lehren der katholischen Kirche anziehen, die dergleichen

Undinge aussagen. Von allem Dem findet man aber Nichts; gleichwohl sagt Herr Baur: «es ist daher klar;» aus den unklarsten Gedanken, die noch dazu gar nichts Katholisches enthalten, wird aber, dächte ich, Nichts klar in Bezug auf katholiche Betrachtungsweisen und Lebensmaximen.

Sofort wendet sich Herr Baur an meine Symbolik und macht mir S. 208 das Compliment, daß meine Deduction der mehr- als- genügenden Werke auf nichts Anderem als auf dem von ihm Bemerkten beruhe. So schmeichelhaft es für mich an sich ist, mit Herrn Baur in Gedanken zusammen zu treffen, so muß ich doch für diesen Fall vorläufig noch meine Freude zurückhalten; denn da ich gar nicht verstehe, Was er eigentlich sagen will, so wäre es sehr vorlaut von mir, mich zu rühmen, daß wir miteinander übereinstimmen.

§. 52.

Herrn Baur's Einwendungen gegen das Fegfeuer.

Am geräuschvollsten gegen mich wird Herr Baur im vierten Punct, wo er die Beantwortung der Ausstellung übernimmt, die ich gegen die protestantische Lehre gemacht habe, daß sie nämlich die vollkommene Reinigung des Menschen vom Bösen nicht anders als durch eine mechanische Operation, durch die Ablösung des Geistes von dem Leibe im Tode, zu erklären wisse, während der katholische Lehrbegriff einen Reinigungsort jenseits kenne, in welchem die diesseits nicht vollkommen vom Bösen Gereinigten, davon mit Selbstbewußtsein und durch den eigenen Willensgebrauch befreit würden.

Hier ist denn wieder lange die Rede von meinen Strategemen, Feldherrnkünsten u. s. w. Als ich die

ersten Spuren dieses Geräusches S. 211 vernahm, konnte ich mich des Lächelns nicht enthalten, und der Gedanke stellte sich ein: jetzt ist gewiß Herr Baur wieder bei Matthäus am letzten, und in seinem ganzen Arsenale findet sich keine Waffe, die gegen mich in Anwendung zu bringen wäre; daher werden nur einige Dutzend Schwärmer abgelassen. So fand es sich bald auch. Denn nachdem diese ihr Wesen getrieben hatten, holte Herr Baur nur noch aus der Rüstkammer der neueren Theologie eine Leibbedeckung herbei, die sich aber zur orthodox-protestantischen Theologie verhält, wie ein Pariser Frack von Anno 1833 zu einem Harnisch der mittelalterlichen Ritter. Gewisse Vortheile gewährt dieses neue Kriegsmateriale indeß unstreitig; zwar gibt es die edelsten Theile des Körpers preis, allein, den Rücken noch am besten schützend, eignet es sich, leicht wie es ist, trefflich zur Retirade, und macht sich schnell mit seinem Besitzer aus dem Staube davon.

Auf die längst von mir gewürdigte, in dem lutherischen Dogma nicht begründete Vorstellung von einer ewigen, durch einen steten Kampf zwischen gut und bös bedingten Fortentwicklung des menschlichen Geistes kömmt Herr Baur zurück, und meint, dieselbe enthalte ungefähr das Nämliche, was die Idee des Fegfeuers! Anstatt in die dem Systeme der Reformatoren und den symbolischen Büchern seiner Kirche eigenthümliche Betrachtungsweise einzugehen, und zu untersuchen, ob der Zusammenhang richtig sei, der nach meiner Darstellung zwischen dem protestantischen Begriff von der Rechtfertigung des Sünders und der Verneinung des Fegfeuers stattfindet, wendet er sich auch hier zu ungehörigen, dem Gegensatze zwischen Katholicismus und Protestantismus

ganz ferne liegenden Verirrungen der neueren Zeit! Denn der katholischen Lehre vom Fegfeuer liegt ebensowenig die von Herrn Baur bezeichnete Idee einer ewigen durch den Streit der Principien bedingten Fortentwickelung zu Grunde, als dem Systeme der Reformatoren: beide werfen dieselbe als eine unchristliche aus. Das Fegfeuer wird als ein Straf- und zeitlicher Reinigungsort betrachtet, und gerade weil es dieser ist, widerspricht der Begriff von ihm geradezu der sogenannten Idee von einem durch den Gegensatz des Bösen bedingten ewigen Fortschreiten. Hätte die altchristliche Zeit von einer solchen Vorstellung auch nur eine Spur in sich getragen, so würde das Fegfeuer nicht als ein vom Himmel geschiedener Ort, sondern als ein mit ihm identischer betrachtet worden sein, da es bestimmt ist für Reinigungsbedürftige, und für den Himmel vorbereitet, welcher nur vollkommen Gereinigte in sich aufnimmt.

Nachdem sich nun Herr Baur also aus der Sache losgewunden, retorquirt er erst den gegen das lutherische Dogma ausgesprochenen Tadel, indem er meint, gerade die katholische Lehre verdiene denselben, indem sie die Reinigung durch Feuer erfolgen lasse, Was doch gewiß ein mechanischer Prozeß sei. Zwar gesteht Herr Baur, daß selbst Bellarmin nicht behaupte, daß das katholische Dogma den Ausdruck Feuer im eigentlichen Sinne zu nehmen verlange, allein Bellarmins Meinung sei es doch, und seine Autorität wohl gewiß der meinigen vorzuziehen, indem man wenigstens schon daran gewesen sei, ihn heilig zu sprechen, an meine Canonisation aber wenigstens vorläufig noch Niemand gedacht habe. Auch sei es wohl nicht gestattet, von der bestän-

digen Form der Lehre vom Reinigungsorte seinen Inhalt abzulösen und sofort nur diesen, nicht aber auch jene festzuhalten.

Dies Letztere, was einem Grund ähnlich sieht, will ich prüfen. In dem zweiten Buche der Machabäer 12. ist nur ausgesprochen, daß manche fromm Gestorbene noch jenseits einer Reinigung und Läuterung bedürfen, sowie, daß die Fürbitte der Lebenden für sie nützlich sei *). Wenn ferner der Erlöser (Matth. XII.) von einer Sünde spricht, die weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werde, und somit eine noch jenseits stattfindende Vergebung, gleich dem Buche der Machabäer voraussetzt, so ist auch hierin eben nur die Lehre anerkannt, daß im künftigen Leben auch noch Raum für eine zu vollendende Reinigung gegeben werde; jedoch ebenso wenig über die Art und Weise, in der die Büßung stattfinden dürfte, näherer Aufschluß gegeben. Freilich deutet schon I Kor. III, 15. ein Feuer an, und wollte man sich mit Olshausen den reichen an Abraham sich wendenden Mann nicht in der Hölle, sondern im Reinigungsorte denken, so wäre auch hier vom Feuer die Rede. Allein daß dieses Feuer ebensowohl nur ein Bild empfindlicher Strafe sein könne, als wenn vom Höllenfeuer die

*) Mach. l. II. c. 12. Nachdem erzählt ist, daß Judas Machabäus eine Collecte für die im Kampfe Gestorbenen als Todtenopfer veranstaltet, und daß dieselbe 12,000 Drachmen betragen habe, wird hinzugefügt: εἶτ' ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον, ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια, ὅθεν περὶ τεθνηκότων τὸν ἱλασμὸν ἐποιήσατο τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.

Rede iſt, dürfte wohl Niemand in Abrede ſtellen; daß aber das Feuer der Hölle ein Bild ſei, ergibt ſich aus den verſchiedenen Bildern, unter welchen die Strafen der Verworfenen in der h. Schrift anſchaulich gemacht werden. In der kirchlichen Tradition der erſten Jahrhunderte aber kömmt uns die Lehre vom Reinigungsort meiſtens ganz formlos entgegen; denn am häufigſten wird nur für die abgeſchiedenen Brüder und Schweſtern eine Fürbitte eingelegt und ein Opfer für ſie dargebracht, daß ihnen Ruhe und Frieden im Herrn werden möchte, eine Bitte und ein Opfer, die je für den Einzelen längere Zeit hindurch jährlich erneuert wurden. So finden wir z. B. die galliſchen Märtyrer im zweiten Jahrhundert in der Ausübung dieſer frommen Pflicht; ſo iſt es bei Tertullian der Fall, wenn er es unter die Obliegenheiten einer frommen Wittwe zählt, für ihren verſtorbenen Gatten zu beten, und um Erleichterung deſſelben zu Gott zu flehen*). Eben ſo verhält es ſich mit einer Stelle bei Cyprian, aus der wir nur erſehen, daß die Prieſter mit den Gemeinden Opfer und Bitten für Abgeſchiedenen darbrachten**). Auguſtin empfiehlt ſeine Mutter nur der

*) Tertull. De Monogam. c. 10. Pro anima ejus (des verſtorbenen Gatten) oret, et refrigerium interim adpostulet ei, et in prima resurrectione consortium et offerat annuis diebus dormitionis ejus; nam haec nisi fecerit, vere repudiavit, quantum in ipsa est.

**) Ep. LXVI. Opp. Ed. Maur. Par. 1726. p. 114. Er ſagt: ſeine Vorfahren hätten feſtgeſetzt, daß Wer eine gewiſſe kirchliche Beſtimmung übertrete, keiner kirchlichen Fürbitte und keiner Opfer nach ſeinem Tode gewürdigt werden ſolle: «ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur.»

Fürbitte der Leſer ſeiner Confeſſionen *). In ſeiner Schrift von den Pflichten gegen die Todten zählt er, wie es recht und billig iſt, unter den erſten die auf, für ſie zu opfern und im Gebete ihrer eingedenk zu ſein, da das Buch der Machabäer es lehre und in der ganzen Kirche der Prieſter in der Meſſe auch für die Heimgegangenen bitte, Was allein eine hinlängliche Autorität ſei, wenn auch gar Nichts in der heiligen Schrift hierüber gelehrt worden wäre **). So ſind die meiſten hieher bezüglichen Stellen Auguſtins beſchaffen. Unter den ſehr zahlreichen Stellen, in welchen Auguſtin von der Fürbitte für die Geſtorbenen ſpricht, finden ſich indeß auch ſolche, in welcher von einer Reinigung durchs Feuer geſprochen wird ***); allein ob ein ſinnliches Feuer darunter zu denken ſei, bezweifelt er an mehreren Stellen

*) August. Confess. l. X. c. 13.

**) August. Cur. pro mort. c. 2. Dann ſagt er noch c. 4: Non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis, etiam tacitis nominibus quorumque, sub generali commemoratione suscepit ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes, aut filii, aut quicuncunque cognati, vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi.

***) August. in Ps. XXXVII. Quia dicitur «salvus erit,» ille ignis contemnitur; ita plane, quamvis salvus per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita. cf. l. II. de Genes. contra Manich. c 20. . . . . post hanc vitam habebit vel ignem purgationis vel poenam aeternam. De civit. Dei l. XXI. c. 16.

und läßt es ganz unentſchieden *), ja er ſagt: er widerſetze ſich einer ſolchen Vorſtellung nicht, weil ſie vielleicht wahr ſei.

Ohne allen Zweifel finden wir bei dem älteren Ambroſius, dem Lehrer Auguſtins nicht nur ſehr häufig der Bitten und Opfer für die Geſtorbenen erwähnt **), ſondern auch des Feuers ***). Allein gleichwie er vom Höllenfeuer ausdrücklich lehrt, daß es kein eigentliches Feuer ſei, ſondern ein unſinnlicher Schmerz und eine geiſtige Qual, ſo muß er ſich doch wohl auch das die Frommen vollends reinigende Feuer alſo gedacht haben. So iſt es denn auch zu erklären, warum Auguſtin in dem Buche von den Secten den Aerius zwar unter die Häretiker rechnet, aber nicht weil er das Feuer im Reinigungsorte läugnete, ſondern die Bitten und Opfer für die Todten verwarf, alſo die Reinigung nach dem Tode ſelbſt †).

Was die griechiſche Kirche anlangt, ſo verhält es ſich damit eben ſo; Clemens von Alexandrien nennt ſehr ſchön die vollkommene Reinigung nach dieſem Leben eine zweite Erziehung ††); Origenes allerdings ermangelt nicht,

---

*) August. de civit. Dei l. XXI. c. 36. Non redarguo, quia forsitan verum est. cf. Enchirid. c. LXIX.

**) Ambros. Ep. ad Faustinam. Itaque non tam deplorandam (Faustinas Schweſter), quam sequendam orationibus reor, nec maestificandam lacrymis tuis, sed magis oblationibus animam ejus Deo commendandam.

***) Ambros. in Ps. XXXVI. Etsi salvos faciet dominus servos suos; salvi erimus per fidem, sic tamen salvi quasi per ignem. Etsi non exuremur, tamen uremur. Quomodo tamen alii in igne etc.

†) Augustin. de haeres. c. LIII.

††) Clemens Alex. δεύτεραν παιδείαν.

nach der biblischen Sprachweise sehr nachdrücklich und wiederholt von einem Feuer zu sprechen *); allein eben so bekannt ist es, daß er sich auf das Bestimmteste dahin erklärte, es seien aus dem Gewissen emporsteigende Feuerflammen, in welchem sich das etwa noch anklebende Böse verzehre **). Cyrillus von Jerusalem drückt sich in seinen Katechesen also aus: wir beten auch für die verewigten heiligen Väter und Bischöfe und Alle zumal, welche unter uns gestorben sind, indem wir glauben, daß Dies eine große Hilfe für die Seelen sei, für welche gebetet wird, indem sich das Gebeth auf das heilige und die höchste Ehrfurcht gebietende Opfer (Christi in der Messe) stützt.» Nachdem er zur Erläuterung hinzugefügt hat, wie man wohl auch Könige um Begnadigung für Freunde bitte, sagt er noch: «so bringen auch wir Bitten für die Gestorbenen dar, obgleich sie noch Sünder sind; aber wir flechten keine Krone (wie man sie den Königen in Fällen eines Begnadigungsgesuchs zu überreichen pflegte) sondern dem für unsere Sünden geschlachteten Christus opfern wir, indem wir um seinetwillen Gott für sie und uns um Gnade anflehen. ***)»

*) Orig. homil. VI. in Exod. Qui salvus fit, per ignem salvus fit, ut si quid forte de specie plumbi habuerit admixtum, id ignis, decoquat et resolvat, ut efficiantur omnes aurum purum.

**) Orig. de Princip. l. II. c. 10. n. 4. Videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea jam accensus fuerat ab alio, vel ante ipsum substiterit, demergatur; und sonst öfter.

***) Cyrillus Hierosolym. Catech. XXIII. (mystagog. V.) Opp. Edit. Touttée. Par. 1720. p. 728: Εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν

Weiter findet ſich in dieſen zum öffentlichen Unterricht beſtimmten Vorträgen Nichts.

Der heilige Chryſoſtomus ſagt uns zwar, es ſei durch die Apoſtel angeordnet worden, bei der Feier der heiligen Geheimniſſe für die Verſtorbenen zu bitten, da für dieſe unſer Gebet ſehr nützlich ſei; daß ſie aber auch nach der Lehre der Apoſtel durch ein ſinnliches Feuer mechaniſch gereinigt würden, leſen wir bei ihm nicht;*) auch an anderen Stellen nicht, wo er ſehr ernſtlich darauf dringt, nicht durch Thränen und Wehklagen, ſondern durch Fürbitten und Almoſen den Abgeſchiedenen nützlich zu werden; indem Derjenige, der dem auf dem Altare gegenwärtigen Lamme Gottes das Flehen ſeines Herzens vortrage, dem Gegenſtand ſeiner Liebe Troſt bringe; denn nicht umſonſt bete der Prieſter: «für alle im Herrn Entſchlafenen» da die Bräuche der Chriſten kein Schauſpiel ſeien, ſondern Anordnungen des heiligen Geiſtes**).

προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων, καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων· μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας .... τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων, αὐτῷ τὰς δεήσεις προσφέροντες κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσιν, οὐ στέφανον πλέκομεν· ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφερόμεν, ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν.

*) Chrysost. ad Popul. or. LXIX.

**) Chrysost. hom. XLI. in I. ad Cor. Opp. Ed. Montf. tom. X. p. 392—393. οὐ γάρ ἐστι σκηνὴ τὰ ἡμέτερα, μὴ γένοιτο· πνεύματος γὰρ διδάξει ταῦτα γίνεται.

Nun will ich abermal nicht in Abrede ſtellen, daß Gregor von Nyſſa, Baſilius, Gregor von Nazianz, Theodoret u. A. aus dem IV. u. V. Jahrhundert auch von einem Feuer ſprechen, in welchem Diejenigen die, noch mit einiger Sünde belaſtet, ſterben, gereinigt würden; allein auch hier müſſen nicht blos einzele abgeriſſene Stellen aufgefaßt, ſondern Alles muß erwogen werden, was ſie ausſagen. Um nur den zu erſt genannten Kirchenvater einigermaßen ſchärfer ins Auge zu faſſen, ſo ſpricht er in einer Schrift von Solchen, die entweder noch der Reinigung durch das Feuer bedürfen, oder ſogleich mit dem Thaue der göttlichen Huld erfriſcht werden; ſo wenig unter dem Thaue ein Waſſer, ſo wenig ſind unter dem Feuer Kohlen und Flammen zu verſtehen. Gregor deutet Dies ſchon dadurch an, daß er hinzufügte, wenn er ſich dieſer Ausdrücke bedient: «nach den Worten des Evangeliums,» d. h. hier: um mich in der bibliſchen Sprache auszudrücken*). Denn an einem anderen Orte ſagt er

*) Gregor. Nyss. De iis, qui praemature abripiuntur. Opp. Ed. Par. 1615. tom. II. p. 754. λήψεται τὴν καταξίαν ἀντίδοσιν, ἢ πυρὶ καθαιρομένη κατὰ τὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνὰς, ἢ τῇ δρόσῳ τῆς εὐλογίας ἐναποψύχουσα. Dazu bemerkt ein alter griechiſcher Scholiaſt: «es ſei alſo ſehr deutlich, daß Gregor einen Reinigungsort annehme» (ἐντεῦθεν δῆλον τρανῶς, ὅτι καθάρσιον πῦρ ὁ πατὴρ κ. τ. λ.) Dies iſt ſehr gewiß, denn auch in der orat. pro mortuis l. l. p. 1065. nimmt er ein καθάρσιον πῦρ an; er ſagt abermal, es gebe zwei Reinigungen entweder in dieſem Leben durch Gebet und Weisheit, oder durch das Reinigungsfeuer jenſeits ἤτοι κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν διὰ προσευχῆς τε καὶ φιλοσοφίας ἐκ-

ganz allgemein, unter den Qualen seien schmerzliche Empfindungen zu verstehen, im Gegensatze von den eitlen und nichtigen Lüsten, denen sich der zu Strafende auf dieser Welt hingegeben *). Dieser Vorstellung blieben die Griechen bis zu den Zeiten des Conciliums von Florenz ergeben, (1438.) wo sie ausdrücklich den Lateinern erklärten, daß sie kein wirkliches Feuer im Reinigungsorte sich denken — und die Lateiner machten ihnen hiebei so wenig Schwierigkeiten, daß im Vereinigungsbeschluß blos von einem Reinigungsorte ohne den Zusatz des Feuers gesprochen wird **).

Aber selbst die Theologen, welchen es am wahrscheinlichsten ist, daß das Feuer im Mittelorte nicht fehlen werde, denken sich selten eine Art von Kohlenfeuer, sondern ein immaterielles d. h. einen glühenden, höchst empfindlichen Schmerz, eine Züchtigung, von der aber weiter keine Vorstellung möglich sei. Denn der Ausdruck «immaterielles Feuer» ist seiner Bedeutung nach blos negativ, d. h. gewisse, grob sinnliche Vorstellungen nur entfernend, ohne selbst Näheres zu bestimmen ***). Mit

καθαρθείς, ἢ μετὰ τὴν ἐνθένδε μετανάστασιν, διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς χρείας.

*) De anima et resurrectione l. l. p. 660. τῶν λυπηρῶν μετουσία.

**) Selbst Bellarmin gibt Dies genau zu de purgat. l. II. c. 11. Quae sententia non est quidem de fide (die Ansicht vom Feuer) quia nusquam ab ecclesia definita est, imo in concilio florentino graeci aperte professi fuerant, se non ponere ignem in purgatorio, et in definitione facta in ultima, definitur purgatorium esse, nulla mentione ignis habita.

***) Auch das ist häufig der Fall, daß sie, wenn vom Feuer die Rede ist, durch den Beisatz «ein gewisses» ihre Meinung

einem Wort: die Theologen denken ſich das Feuer, wie irdiſche Leiden, die von Auſſen her zur Beſſerung auffordern, während von Innen die Gnade auf die freie Selbſtbeſtimmung einwirkt. So wenig aber Gott vorgeworfen werden kann, daß er mechaniſche Mittel zur Beförderung und zum Vollzug des Guten wähle, wenn er unſer ganzes Leben mit Leiden mehr oder weniger heimſucht: ſo wenig wählt er ein mechaniſches Mittel, wenn er auch die mit etwelchen Sünden noch befleckten Abgeſchiedenen durch feurige Mittel züchtigt, und züchtigend reinigt*). Auf jeden Fall iſt anzunehmen, daß der Mittelort eine der noch ſündhaften Beſchaffenheit ſeiner Bewohner angemeſſene Oertlichkeit ſei; wo aber Sünde iſt, da iſt nothwendig Leiden und Schmerz und zwar äußerlich ſowohl als innerlich. Ein einſeitiger Spiritualismus iſt hier ſo wenig an ſeinem Orte, als irgendwo; denn der Beſchaffenheit der Innenwelt entſpricht nothwendig die der Außenwelt und umgekehrt. Einer, dem Leiden unterworfenen, Seele verwandelt ſich

ausdrücken, daß ſie an kein ſinnliches denken, z. B. Isidor. Hispal. de divinis offic. l. I. c. 18. Nam cum dominus dicit: qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro, demonstrat quibusdam illic dimittenda esse peccata et *quodam* purgatorio igne purganda.

*) Bonaventura Breviloq. P. VII. c. 2. oppid. Ed. Lugd. 1668. P. VII. p. 50. quia poena illa debet esse expurgatoria, *et purgatio illa spiritualis*, necesse est, vel quod ignis ille spiritualem habeat virtutem divinitus sibi datam, vel ut magis credo, *ipsa virtus gratiae interius habitantis adjuta a poena extrinseca*, ipsam animam jam pro offensis punitam, reatuum onere alleviatam purgat purgatione sufficienti etc.

die ganze Umgebung ſogar von ſelbſt in lauter Steigerungsmittel des Schmerzes, dem ſie hingegeben iſt. In dieſen Wahrheiten liegt der Grund, warum ſich immer wieder ein dunkles Gefühl ſträubte, ein rein geiſtiges Leiden im Fegfeuer anzunehmen, wenn man auch durch allzu roh ſinnliche Vorſtellungen für einen Augenblick dahin getrieben worden war. Das Studium von Dante's Fegfeuer, — er verlegt es auf eine Inſel jenſeits des atlantiſchen Oceans, und bedarf nicht einmal einer kleinen Kohlpfanne, um die Seelen recht ordentlich zu reinigen — könnte auch Theologen, ſogar proteſtantiſchen, ſehr nützlich werden, wenn ſie ſich entſchließen mögen, für einen Augenblick mit dem Dichter, Dichter zu werden, und den Menſchen in ſeiner ganzen Tiefe zu ſtudiren. Die Kirche aber, hier ſo weiſe als in ihren übrigen Beſtimmungen, hält es blos für ihre Aufgabe, den alten, chriſtlich-apoſtoliſchen Satz feſtzuhalten: es gibt einen Reinigungsort jenſeits; malt aber ſeine Beſchaffenheit ſo wenig als die des Himmels und der Hölle aus.

Im proteſtantiſchen Begriff aber, darauf muß ich beharren, erſcheint die endliche Befreiung von der Sünde als ein bloſer Naturproceß, und eben darum undenkbar; denn durch den Tod, das iſt orthodoxe Lehre, wie in der Symbolik gezeigt wurde, durch die Ablöſung des Geiſtes vom Körper, ſoll die Befreiung vor ſich gehen; je mehr Sündhaftes aber der Proteſtant auch noch im Gerechten annimmt und zwar an allen ſeinen Kräften, auch an den geiſtigen, deſto weniger iſt einzuſehen, wie plötzlich durch Ablegung des Leibes, der Geiſt eine Veränderung erleiden ſoll, die er mit ſeinem Willen nie durchzuſetzen im Stande war.

Endlich aber muß ich Herrn Baur noch meinen Dank öffentlich dafür bringen, daß er wenigstens nicht gleich den alten Protestanten sagte, die Lehre vom Fegfeuer sei eine Fiction des Papstes Gregors I., wie z. B. David Chyträus deßhalb den wahrhaft großen Mann einen vom Himmel gefallenen Stern nannte! Daß sich aber Herr Baur sodann an eine solche Nebensache anklammerte, wie er es that, ist in der Noth, in der er war, leicht verzeihlich.

§. 53.

Verschiedenes.

Zum Schluße dieses Artikels macht Herr Baur einige Bemerkungen über meine Nachweisung, daß der protestantischen Lehre vom Glauben und den Werken die Vorstellung zu Grunde liege, daß Sittlichkeit und Religiosität innerlich der Art von einander getrennt seien, daß jener nur ein zeitlicher, dieser aber allein ein ewiger Werth zu komme u. s. w. Allein in welchem Grade sah ich meine Erwartungen getäuscht! Anstatt die von mir so zahlreich angeführten und so entscheidenden Stellen aus Luthers Schriften zu erklären, und zu zeigen, daß sie ganz Anderes, oder doch wenigstens nicht Das enthalten, was ich in denselben gefunden habe, läßt er sie liegen, und erklärt meine Darstellung S. 222 «für ein bloses Gewebe von Mißverständnißen und Irrthümern von gehaltlosen Behauptungen und leeren Beschuldigungen.» Dies heißt sich leichte Mühe machen! Jeder Freund ernster wissenschaftlicher Forschung wird wünschen müssen, daß es Herrn Baur beliebt hätte, durch Eingehung in die Sache nachzuweisen, daß er dergleichen Prädicate meiner Darstellung mit Recht gegeben habe. Wenn sie es ver-

diente, so war es billig, wenigstens gerecht, scharfe Worte zu gebrauchen: die Beweisführung rechtfertigt sie; aber ohne auch nur einmal den Versuch eintreten zu lassen, so zahlreiche, die confessionellen Gegensätze in ihrem tiefsten Grunde berührende Stellen zu explizíren, und gleichwohl also sich auszusprechen, stimmt wenigstens mit den Forderungen, die ich an wissenschaftliche Kritik mache, nicht sehr überein. Hier muß ich auch noch auf ein anderes besonderes Verfahren Herrn Baur's, nicht lobend, hinweisen. Bald führt er gegen alle Stellen, die ich aus den Bekenntnißschriften der Lutheraner beibringe, eine oder die andere aus Luthers Privatschriften an, und hält Dies dann für eine Widerlegung, bald beruft er sich gegen zahlreiche Stellen aus Luther auf die Bekenntnißschriften, und hält Dies auch für eine Widerlegung, ohne zu versuchen Widersprechendes oder doch Unharmonisches auszugleichen, und auf den Grundton und die innerste und wesentlichste Tendenz des Ganzen Alles zurückzuführen.

In dem vorliegenden Puncte habe ich die ganze lutherische Lehre von der Rechtfertigung auf ihren einfachsten und verständlichsten Ausdruck zurückzubringen versucht; die Stellen Luthers nun, in welchen er Glauben und Wirken wie Tag und Nacht, wie Himmel und Erde, wie Licht und Finsterniß u. s. w. einander entgegensetzt, schienen mir die geeignetsten zu sein, und ich sagte sofort, der Gegensatz zwischen dem Glauben und den Werken sei identisch mit dem zwischen Religiosität und Sittlichkeit; jener werde im lutherischen Systeme eine ewige, dieser nur eine zeitliche Geltung gegeben, daher denn auch nur aus dem Glauben, nicht auch aus den Werken, die Seligkeit, das ewige Leben, der Him-

mel fließen ſolle. Meine Beweiſe werden nun völlig übergangen; dagegen werde ich auf die Phraſeologie (der lutheriſchen Theologen des ſechzehnten Jahrhunderts) hingewieſen, daß zwar die Sittlichkeit in Concreto, d. h. im einzelen, immer unvollkommenen Menſchen, aber nicht an ſich, dann nämlich nicht, wenn der Menſch das Sittengeſetz vollkommen erfüllen würde, d. h. nicht in Abſtracto, einen blos endlichen und relativen Werth habe! Dieſe Unterſcheidung, meint Herr Baur, hätte mir nahe liegen ſollen; ſie lag mir aber nicht nur nahe, ſondern ich wußte ſie auswendig; denn ich hatte ſie bis zum Eckel oft in den Streitigkeiten mit Andreas Poach und in den Erklärungen, die die lutheriſchen Theologen über die Stelle vom reichen Jünglinge u. A. gaben, geleſen. Mit dieſer Unterſcheidung kam ich aber um keinen Schritt weiter, und Nichts wurde mir verſtändlicher; denn es kann Nichts in Concreto geradezu falſch und anders ſein, was in Abſtracto vom Menſchen ausgeſagt, wahr iſt und nothwendig; mit andern Worten: Was in der ewigen Idee des Menſchen gegründet iſt, muß auch in den einzelen, wirklichen Menſchen zu allen Zeiten und unter allen Umſtänden ſeine Anwendung finden. Iſt alſo in Abſtracto die Seligkeit eine Folge der Sittlichkeit, ſo muß ſie auch in Concreto eine Folge derſelben ſein, weil das Abſtracte ſeine Wirklichkeit überhaupt nur im Concreten hat. Durch den Sündenfall kann hierin aus dem einfachen Grund keine Veränderung eingetreten ſein, weil — auch der gefallene Menſch noch Menſch iſt. Wahre Sittlichkeit kann hienach, auch wenn ſie unvollkommen iſt, nicht zu einem blos endlichen und relativen Werth herabſinken; denn Dies hieße nicht weniger, als ſo viel, daß ſie eine weſentliche Ver-

änderung erlitte, d. h. gar nicht mehr Sittlichkeit wäre. So wenig der Menſch dadurch, daß er Sünder wurde, eine ſubſtanzielle Veränderung erlitt, d. h. ſeinem Weſen nach zum Thier herabſank, ſo wenig kann wahre Sittlichkeit wegen der ihr anklebenden Unvollkommenheit ihre Beziehung zum Menſchen an ſich und darum auch ihre Beziehung zur Seligkeit verlieren. Wenn dadurch, daß wir nicht der Menſch in Abſtracto ſind(!), wahre Sittlichkeit vom abſoluten zum relativen Werth herabſinkt, weil ſie unvollkommen iſt, müßte dann daſſelbe nicht auch mit der Religioſität der Fall ſein, da auch dieſe nicht vollkommen im gefallenen Menſchen iſt? Es iſt ſchlechthin nicht einzuſehen, warum zwar das Eine, aber nicht das Andere, der Fall ſein ſoll, vorausgeſetzt natürlich, daß an ſich ſowohl die eine als die andere gleichen Werth, d. h. beide abſoluten Werth haben, d. h. beide an ſich Eins ſind. Daher iſt es eine ſchlechthin nothwendige Folge anzunehmen, daß dort der Sittlichkeit an ſich auch ein nur zeitlicher Werth zukomme, wo zwar im gefallenen Menſchen die Religioſität die Seligkeit erwerben ſoll, aber nicht die Sittlichkeit. Herrn Baur ſelbſt aber iſt jene Unterſcheidung eine bloſe Phraſeologie; denn er verläßt ſie ſelbſt als eine, die zu Nichts führt, indem er ſagt, wäre es aber dem Menſchen möglich, das Geſetz ſo vollkommen zu erfüllen, wie es Chriſtus erfüllt hat, und den göttlichen Willen in ſich vollkommen realiſirt darzuſtellen, welchen andern Werth könnte der Proteſtant der Sittlichkeit in dieſem Sinne zuſchreiben, als einen wahrhaft objectiven und abſoluten, ja, welchen andern Werth, als einen ſolchen, kann der Proteſtant der Sittlichkeit des Menſchen ſchon in ſo fern zuſchreiben, ſo fern

das Princip derselben der Glaube ist, der Christus ergreifende, die Gemeinschaft des Menschen mit Christus vermittelnde und in dem ganzen Sein und Leben des Menschen realisirende Glaube?

Es frägt sich hier nicht, was der Protestant kann, wenn er von seinem öffentlichen Lehrbegriff abstrahirt; hier handelt es sich darum, welchen Werth Luther und die symbolischen Bücher der Protestanten der Sittlichkeit, auch des wahrhaft und lebendig Gläubigen, beigelegt haben; und diese Frage ist einfach dahin zu beantworten: Keine Beziehung zu unserer Gottgefälligkeit und zum ewigen Leben, also keinen absoluten Werth; denn der Glaube, sagten sie, macht allein, ohne innere und äußere gute Werke, gerecht.

Gleich darauf gibt Herr Baur vor, die katholische Betrachtungsweise der Liebe sei eben die protestantische, da doch die Reformatoren und die Bekenntnißschriften so oft wiederholen, der Glaube ohne die Liebe mache gerecht, und die Lehre, daß wir durch den in Liebe wirksamen Glauben eigentlich gottgefällig seien, heiße Christum begraben!

S. 221 wird eine Stelle aus der Apologie angeführt und dann gesagt: «Eine Sittlichkeit, die in Werken sich äußert, die nicht ohne Christus und den heiligen Geist gewirkt werden können, kann doch nicht blos einen zeitlichen und vergänglichen Werth haben.» Das sollte man allerdings für sehr christlich, d. h. vernünftig, halten; aber Dies ist hier nicht die Frage; sondern wofür die Bekenntnißschriften der Lutheraner die Sittlichkeit halten; nicht mich, sondern die Reformatoren, soll Herr

Drittes Capitel.

Von den Sacramenten.

I. Artikel.

Untersuchungen über den Begriff des Opus operatum.

§. 54.

Was Herr Baur darüber sagt.

Das verdrießlichste Geschäft, das mir in Vertheidigung meiner Symbolik geworden ist, besteht darin, die Entstellung ihrer Gedanken bei jedem Schritte nachweisen zu müssen. So wäre ich denn genöthigt, auch Dies hier wieder, und zwar zuerst zu thun; da mir aber dieses Geschäft zu widerwärtig und für die Wissenschaft ohne allen Werth ist, so werde ich mich diesmal hiebei nicht aufhalten. Damit man aber nicht glaube, es sei Dies nur eine Redensart von mir, während ich mich in der Sache selbst über keine irrige Darstellung meiner Gedanken beklagen könne, so wiederhole ich, daß ich mich darüber recht sehr, und so sehr, als irgendwo beklagen müsse; und füge hinzu, daß ich bei dem ersten Versuche, meine Klage als unbegründet darzustellen, den vollständigen Beweis führen werde.

Also sogleich zur Sache. Das Wichtigste, was hier zur Sprache kommen muß, betrifft den Begriff der Wirkungsweise der Sacramente, und darum vorzugsweise den Begriff vom Opus operatum. Herr Baur meint,

besonders S. 234, wo er sich am kürzesten und bestimmtesten ausspricht, das katholische Dogma verlange eigentlich vom Menschen nur ein rein negatives Verhalten, auf daß die im Sacrament angebotene Gnade wirke, d. h. nur die Abwesenheit einer Todsünde; sei diese nicht da, so sei auch alles Hinderniß (obex) entfernt, auf daß die göttliche Gnade ihre Wirkungen entfalte. Wenn gesagt werde, der Wille, der Glaube, die Reue müssen vorhanden sein, so seien Dies nur positive Ausdrücke für den negativen. Auch seien diese positiven Ausdrücke erst seit der Reformation in Gang gekommen, denn, wird 234 hinzugefügt, «so lange man in der Darstellung des katholischen Lehrbegriffs noch nicht auf einen bestimmten Gegensatz Rücksicht zu nehmen sich veranlaßt sah, konnte man den Lehrsatz, daß die Sacramente ex opere operato die Gnade ertheilen, ganz so nehmen, wie er eigentlich zu nehmen ist, und scheute sich daher nicht zu sagen, daß schon die sacramentliche Handlung an und für sich, als solche, als bloße äußere Thatsache, abgesehen von einer dazu mitwirkenden positiven Thätigkeit des Subjects, die sacramentliche Gnade ertheile. Daher wurde von den Scholastikern und den der Reformationsperiode unmittelbar vorangehenden katholischen Theologen der eigentliche Begriff des *opus operatum* so strenge festgehalten, daß sie den Empfangenden für die sacramentliche Gnade schon in dem Fall gehörig disponirt betrachteten, wofern nur derselbe im Momente der sacramentlichen Handlung nicht gevadezu den Vorsatz hatte, eine Todsünde zu begehen.» Ich bitte die angezogene Stelle

noch einmal zu leſen, um ihren Abſtand von der geſchichtlichen Wahrheit im ganzen Umfange zur klarſten Einſicht zu bringen.

§. 55.

Urſprünglicher Gegenſatz dieſes Begriffs. Entſtehung des Ausdrucks.

Es wird wohl nicht unzweckmäßig erſcheinen, wenn ich mich vor Allem über den Urſprung des Ausdrucks Opus operatum, und ſeines eigentlichen früheſten Gegenſatzes verbreite. Der Ausdruck wurde zuerſt im dreizehnten Jahrhundert gebraucht, um den Gegenſatz der chriſtlichen Sacramente zu Dem, was man die jüdiſchen nannte, Beſchneidung, Opfer, Reinigungen u. ſ. w. auszudrücken. Ueber dieſe Symbole moſaiſcher Inſtitution waren vorzugsweiſe zwei Meinungen gäng und gäbe. Der einen Anſicht zu Folge, welche den Verfaſſer der Gloſſe, den Peter von Poitiers und den Petrus Lombardus*) zu Vorfechtern hatte, waren ſie eingeſetzt, um diejenigen Israeliten, die ſich einer reiferen Einſicht erfreuten, Künftiges, durch den Erlöſer zu Vollbringendes, anzudeuten; die niedriger Stehenden aber, die fleiſchlich Geſinnten in Zucht zu halten, von der Idololatrie abzuführen u. ſ. w. Mit der Rechtfertigung ſtänden ſie in keiner Verbindung, ſelbſt wenn z. B. die Opfer mit Glauben und Liebe dargebracht worden. Denn der Glaube an den Erlöſer und die Liebe hätten eben die Gnade verdient; die äußere Handlung, das Sacrament habe nicht die Beſtimmung gehabt, eine rechtfertigende Gnade zu überbringen.

*) Pet. Lomb. Sect. l. IV. dist. I. q. V.

Die andere Ansicht, von Hugo von St. Victor zuerst mit Nachdruck vertheidigt*), dann von Vielen angenommen, ging dahin: allerdings waren die jüdischen Sacramente zur Zucht bestimmt, allerdings waren sie Vorbilder des Künftigen; allein indem bei ihrer Uebung der Glaube an den Erlöser und seine Sacramente stattfand, indem factisch ein Glaubensbekenntniß an ihn abgelegt wurde, so ertheilten auch sie eine rechtfertigende Gnade, jedoch nur durch den damit verbundenen Glauben an das Künftige; durch Etwas also, worauf sie sich zufällig bezogen (per accidens justificant, non per se). Sie wirkten also auch schon als äußere göttliche Institution, jedoch so, daß durch den Glauben die künftigen Sacramente schon anticipirt, und gleichsam (durch die Kraft des der Erlösung entgegenharrenden Geistes) an die Stelle der bestehenden gebracht wurden; an diese selbst war freilich unmittelbar keine Gnade geknüpft.

Nun fragte es sich weiter, worin denn das Auszeichnende, das Reichere der neutestamentlichen Sacramente bestehe? Beide Classen antworteten: darin, daß die christlichen Sacramente eine göttliche, unmittelbar an sie geknüpfte Gnade überbringen, Was bei den ersteren nicht der Fall war. Denselben Gedanken drückten die Theologen auch so aus: Die jüdischen Sacramente überbringen die Gnade nur durch die Thätigkeit des Empfängers, durch Glauben und Liebe, wie etwa auch ein Werk der Nächstenliebe (opus operantis); die christlichen aber als Sacramente, d. h. als äußere (von Christus angeordnete) Handlungen oder ex opere operato. Als gleichbedeutender Formeln bediente man sich

*) Hugo a St. Victore de sacram. l. I. P. II. c. 5.

auch im Mittelalter der folgenden: die altteſtamentlichen Sacramente ſind blos Zeichen der Gnade geweſen, die neuteſtamentlichen aber auch zugleich Urſachen der Gnade; oder ſie überbringen Gnade durch ihre Kraft, die nämlich Chriſtus uns verdient und in ſie niedergelegt hat, oder auch, wie Hugo von St. Victor ſagt, ſie überbringen die Gnade durch die Heiligung, die ſie erhalten haben.

Bei Peter von Poitiers, Peter Lombardus, ja bei Alexander von Hales und Thomas von Aquino findet man den Ausdruck ex opere operato noch nicht in der Lehre von den Sacramenten gebraucht, wiewohl ihn wenigſtens der letztere in anderen Puncten, z. B. in der Lehre von der Fürbitte, zur Anwendung bringt. Stellen, die ich aus den beiden letztern anführen will, werden darthun, daß ſie ſich noch ganz nach der älteren Weiſe ausdrückten*). Dagegen findet ſich die Formel

*) Alex. Hales. Summ. theol. P. IV. Q. I. Membr. 4. Ed. Ven. 1575. Vol. IV. p. 7. Sacramenta novae legis *signa* sunt, et *causae* invisibilis gratiae *ex sua virtute*. Alia vero sunt signa et non causae. Ueber die Wirkung dieſer altteſtamentlichen Zeichen durch den Glauben membr. V. art. 2. p. 8. Thom. Aqn. Summ. P. III. q. LXXII. art. 5. Die Frage iſt: utrum sacramenta veteris legis gratiam causarunt. Antwort: dicendum, quod non potest dici, quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam justificantem *ex se ipsa*, id est, *propria* virtute ... Sed nec potest dici, quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam justificandi. Sicut enim ex praedictis patet, virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen. *Nam continuatio* (passionis Christi) *quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem, quae est per sacramenta, fit*

ſchon bei Bonaventura, dem Zeitgenoſſen des Thomas und Schüler des Alexander; indeß war er nicht der Erfinder, da er ſagt, neuere Theologen drückten den Gedanken, daß die moſaiſchen Sacramente keine rechtfertigende Kraft in ſich hätten, wohl aber die chriſtlichen, ſo aus, daß ſie ſagten, jene wirkten nur durch die geiſtige Thätigkeit des die heiligen Handlungen Uebenden, dieſe überbrächten die Gnade ex opere operato *).

per usum exteriorem rerum. Nihil autem prohibet id, quod est posterius tempore, antequam sit, movere secundum quod praecedit in actu animae, sicut finis qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. *Sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorem rerum.* Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis. Sic ergo manifestum est, quod e passione Christi, quae est causa humanae justificationis convenienter derivatur virtus justificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis, et tamen per fidem passionis Christi justificantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem etc.

*) Bonav. in lib. IV. Sent. Dist. 1. q. V. opp. Ed. Lugd. 1668. Tom. V. P. II. p. 12. Schon die Ueberſchrift lautet: sacramenta n. t. conferre gratiam ex opere operato. Has opiniones (die von Hugo von St. Victor und Peter Lombardus) tanquam rationabiles concordant aliqui magistri moderni, dicentes Magistrum locutum esse, quod illa non justificabant per se, et Hugo per accidens, ideo

Hieraus erhellet die Bedeutung des Opus operatum sehr klar; im Gegensatz von gnadenblößten Symbolen, im Gegensatz von einem blos sinnbildlich andeutenden Cult, der ein bloßer Schatten des Künftigen ist, der, weil die Gnade noch nicht erschienen war, auch durch sich selbst keine überbringen konnte, der, weil der Erlöser noch nicht sichtbar geworden, auch durch seine Zeichen die Gewißheit der Gnade nicht verbürgen konnte, wo also die Gnade dem Menschen unbewußt an blos innerliche Actionen sich anschloß, wurde die Formel gebraucht, um anzuzeigen, daß an die Sacramente des neuen Bundes, als an äußere, sichtbare Handlungen, eine höhere, göttliche Kraft geknüpft sei, um sie den Gläubigen zur Rechtfertigung mitzutheilen; gleichwie jetzt auch der Erlöser äußerlich erschienen sei.

In diesem Sinne und mit der ausdrücklichen Bestimmung, den Gegensatz auszudrücken, den die christlichen Sacramente gegen die mosaischen bilden, gebraucht auch Duns Scotus die Formel, der aber, dem Gesagten zufolge, bei Weitem nicht der Erste war, welcher die Lehre vom Opus operatum ausbildete, wie Herr Baur meint *). Was Duns Scotus hierüber sagt,

non est contradictio. *Sunt etiam alii qui dicunt idem ipsum aliis verbis*, quod ista justificant ratione operis operati, sed illa ratione operis operantis, non operati: et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum: et hoc ratione fidei et charitatis conjunctae.

*) Duns Scot. In l. IV. Sent. dist. I. q. VI. p. II. *Judaei ex charitate observantes sacramenta improprie data meruerunt* gratiam vel augmentum ejus, si eam jam habebant, sed non propter hoc illa erant proprie sacramenta, sacramentum enim ex virtute operis operati confert gra-

iſt ſehr wenig, ungleich weniger, als Was der ältere Bonaventura vorbringt, und auch nur, kürzer ausgedrückt, ganz Daſſelbe. Auch Gabriel Biel gab nur die älteren Beſtimmungen wieder.

Unabhängig alſo von einer jeden geiſtigen Bewegung des Gläubigen und ſeinen Verdienſten findet er in die Sacramente, in den äußern, weſentlichen Cult der Chriſten, die rechtfertigende Gnade niedergelegt. Iſt nun aber nicht eine geiſtige Bewegung und eine gewiſſe Thätigkeit des Individuums, nach der Lehre der Scholaſtiker, nöthig, um an dem gnadenvollen Cult mit dem erwünſchten Erfolg Theil zu nehmen? Aus dem bisher entwickelten Begriff des Opus operatum ergiebt ſich nur, Was Gott in Chriſto in dieſe Inſtitutionen

---

tiam, *ita quod non requiritur ibi bonus motus, qui mereatur gratiam*, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem; sed in illis actibus non conferebatur ex hoc solo, quod offerens non poneret obicem, *sed tantum conferebatur ex virtute boni motus interioris tanquam meriti.* Die Reſolutionen zu dieſer Stelle p. 2. b. erklären ſich alſo: improprie erant sacramenta, ut expiationes, oblationes et sacrificia, quae solum ex opere operante, id est ratione fidei in Messiam venturum, et charitatis operantium, ac obedientiae praeceptis divinis praestitae, gratiam conferebant, non secus, ac quaevis alia bona opera, quibus observabatur decalogus. — Merkwürdig iſt übrigens das Citat Herrn Baur's S. 387; aus Duns Scotus führt er nur die Worte an: »sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita ut non requiratur ibi bonus motus.« Den entſcheidenden Zuſatz, »*qui mereatur gratiam*« verſchwieg er, ſo daß es ſcheinen kann, Duns Scotus habe ſchlechthin den bonum motum für überflüßig gehalten!

gelegt hat, Was sie rein in sich selbst sind, und worin ihr Vorzug vor den mosaischen besteht. Ist nun aber von Seiten des Menschen Nichts nöthig, sind keine subjectiven Bedingungen erforderlich, damit die so ausgestatteten Sacramente an ihm ihre Bestimmung erreichen? Darüber müssen wir jetzt die Scholastiker vernehmen, denen die Lehre vorgeworfen wird, daß der Mensch, wenn er nur während des Empfangs nicht die Absicht habe, eine Todsünde zu begehen, in der rechten Fassung sei, in diesen Cult, in diese reiche Objectivität mit der gewünschten Wirkung, in Bezug auf sein Verhältniß zu Gott, einzugehen. Die Scholastiker mögen sich selbst vertheidigen gegen eine Calumnie, die ihnen eigentlich den Vorwurf macht, daß sie es mit vollem Bewußtsein für eine Auszeichnung des Christenthums gehalten haben, den Menschen niedriger zu stellen, als ihn der Mosaismus stellte, und daß sie in demselben Grade, als sie Gott im Christenthume wirksamer sein lassen, als im Judenthum, den Menschen zu desto größerer Unthätigkeit verurtheilen.

§. 56.

Ob die Theologen des Mittelalters eine Unthätigkeit der Seele beim Empfang der Sacramente gelehrt haben. Duns Scotus besonders.

Beginnen wir mit einem Erzscholastiker, mit Alexander von Hales. Ihm gefallen besonders einige Stellen bei Hugo von St. Victor sehr, wo dieser sagt: auch Ungläubige hätten Heiligthümer (sacramenta); sie seien aber weder heilig, noch Zeichen einer heiligen Sache, sondern vielmehr Fluchwürdigkeiten, wodurch sich die Menschen mehr beflecken, als heiligen, weil der Glaube

fehle. Daran knüpft Alexander die Bemerkung: hieraus könne man den Unterschied dieser fluchwürdigen Dinge von den Sacramenten abnehmen; denn diese hießen Sacramente des Glaubens deßhalb, weil sie von Glaubenden behandelt und mit dem Glauben zur Heiligung empfangen werden. Dieses vorausgeschickt ist dem Alexander die Untersuchung wichtig, warum denn gerade vorzugsweise die Kraft und die Fähigkeit der Sacramente zu heiligen, durch den Glauben bedingt sei? Er antwortet, weil der Glaube Den, der ihn hat, für Gott gefangen nimmt, und die Demuth in ihm erzeugt, ja dem Menschen das Bewußtsein seiner Nichtigkeit gibt. Der Glaube hält ferner das Unsichtbare, wie wenn es gegenwärtig wäre, dem Auge des Geistes vor, und ist darum die Grundlage und der Ausgangspunct und die Bedingung alles Guten, daher denn auch ohne ihn die Sacramente Nichts wirken. Besonders aber ist der Glaube an den Tod des Herrn und seine Auferstehung nöthig, welcher die Bedingung alles Wirkens der Sacramente im Menschen ist, denn der Glaube an den Tod des Herrn und die Auferstehung ist die Wurzel der Sündenvergebung und des neuen Lebens. Sodann wird beschrieben, in wiefern die Liebe Bedingung der Wirkungen der Sacramente sei*).

Bonaventura mag nun die Scholastik vertheidigen. In seiner mit Recht immer sehr geschätzt gewesenen kurzen Darstellung der christlichen Glaubenslehre bezeichnet er zumeist bei den Sacramenten je auch die geistige Verfassung, welche nöthig ist, damit der Empfang derselben von Früchten begleitet sei. Bei der Taufe nennt er bei

*) Alex. Hal. Summ. theol. P. III. Q. I. memb. V. art. 2.

Erwachsenen den Glauben und den Bußsinn, damit nicht durch menschliche Vernachläßigung das Sacrament gehindert werde, seine Zwecke zu erreichen*). Bei dem heiligen Abendmahle sagt er: «Da, wenn wir Christum wirksam empfangen sollen, wir ihn nicht im Leib, sondern in der Seele, nicht im Bauch, sondern im Geiste empfangen müssen, und der Geist mit Christus nur durch die Erkenntniß und die Hingebung des Willens in Gemeinschaft steht, durch den Glauben und die Liebe, so daß der Glaube zur Anerkennung Christi und Beherzigung seines Werkes erleuchtet, die Liebe aber zur Andacht entflammt, so muß man, um würdig dem Tische des Herrn zu nahen, geistlich essen, so daß Christus durch die Anerkennung des Glaubens genossen, und durch die Sehnsucht der Liebe aufgenommen wird. In dieser Weise soll man Christum nicht so fast in sich umgestalten, sondern vielmehr sich in seinen sittlichen Leib verwandeln. Hieraus wird klar, daß, Wer lau, ohne Andacht, ohne Vertiefung sich nahet, sich das Gericht ißt und trinkt, weil er ein so großes Sacrament verspottet. Wer sich also bewußt ist, daß er weniger rein am Geist und am Fleische, oder ohne andachtsvolle Sehnsucht sei, soll sich gerathen sein lassen, den Empfang des Leibs des Herrn zu verschieben bis er rein, lauter und andachtsvoll ist**).»

*) Brevilog. P. VI. c. 7. l. l. p. 47. necessaria est adulto fides propria et poenitentia . . . . . ne pro humano defectu impediatur baptismatis sacramentum, quominus habeat finem suum.

**) l. l. c. IX. p. 85. An Obiges knüpft er noch folgende Gedanken: Propter quod etiam hoc sacramentum praeceptum est celebrari cum solennitate tam, quantum ad

Im Commentar über die Sentenzen des Lombardus verbreitet ſich Bonaventura*) gleichfalls über unſern Gegenſtand; er unterſcheidet daſelbſt eine dreifache Stimmung des Menſchen bei Empfang des Sacraments des Leibes und Blutes Chriſti; eine würdige, unwürdige und

---

locum, quam etiam ad tempus, et quantum ad verba et orationes, et quantum ad vestimenta in celebratione missarum: ut tam ipsi sacerdotes conficientes, quam etiam suscipientes percipiant gratiae donum, per quam purgentur, illuminentur, perficiantur, reficiantur, vivificentur, et in ipsum Christum per excessivum amorem ardentissime transferantur.

*) Bonav. in lib. IV. Sent. dist. IX. q. III. l. l. p. 105. Ad praedictorum intelligentiam dicendum, quod in hoc sacramento tenetur percipiens se praeparare, quia Deus venit ad habitandum in homine. Praeparatio autem non semper est sufficiens: sed haec est sufficiens, quando inimicus domini expellitur de hospitio per veram examinationem et contritionem, sive judicium poenitentiae. Rursus: quia divina majestas summa se dignatione humiliat, et divina bonitas offert gratiam, debet homo cum metu reverentiae et cum omni dilectione accedere, ad hoc quod digne manducet. Digne ergo manducare est sufficienter se praeparare, scilicet peccati omnis expulsione, reverentia et dilectione. Quidam igitur sunt, qui se sufficienter praeparant secundum veritatem; quidam sufficienter tantum secundum probabilitatem. Quidam autem neutro modo se praeparant, immo contemnunt. Qui ergo sufficienter se praeparat, manducat digne. Qui se nullo modo praeparat, manducat indigne. Qui autem minus sufficienter se praeparat, sc. secundum probabilitatem potius, quam secundum veritatem, non manducat digne . . . talis quamvis non recipiat gratiam, non tamen incurrit offensam.

mittlere. In der ersten sind Diejenigen, welche mit einer alle Sünden vernichtenden Reue, mit Ehrfurcht und Liebe zu dem Tische des Herrn hinzutreten; in der zweiten Jene, welche unvorbereitet kommen, und Diese essen und trinken sich das Gericht; in der dritten jene Gläubigen, die wohl vorbereitet sind, aber nicht genügend, und diese begehen wohl keine Todsünde, wenn sie communiciren, aber sie empfangen auch keine Gnade. (Sonst drücken diese Lehre die Scholastiker, z. B. Alexander, Thomas u. s. w. so aus, daß ein Solcher wohl das Sacrament, aber nicht seinen Inhalt (rem sacramenti) empfange).

Vom Sacrament der Buße ist gar nicht nöthig, besonders zu sprechen, da unmittelbar im Beichtstuhle der Sünder seine Reue vor dem Priester ausspricht, seinen Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, kund thut, und sein Verlangen, durch Vergebung der Sünde in die Freundschaft mit Gott zurückzukehren, eröffnet, und nur wenn Dies geschieht, und auf die Versicherung hin, daß Alles von Herzen gehe, die Lossprechung erfolgt. Von einem blos negativen Verhalten des Gläubigen kann hier nicht einmal die Rede sein. Ein Anderes ist es freilich, ob nicht factisch Manche wenigstens bloße Formeln vorbringen; allein darum handelt es sich hier nicht, sondern um die dogmatischen Grundsätze der Kirche.

Von der letzten Oelung sagt Bonaventura, sie dürfe nur Solchen gegeben werden, welche ein Verlangen nach ihr äußern und deren Sinn sehnsuchtsvoll nach oben gerichtet sei*).

*) Bonavent. Breviloq. P. VII. c. 11. Postremo quia istius sacramenti susceptio a fine dependet, et finis est velocior transitus ad coelum, per depositionem omnium venalium et conversionem mentis ad Deum; ideo non debet dari

Da indeß von Herrn Baur ein beſonderes Gewicht auf Duns Scotus gelegt und derſelbe für den eigentlichen Vollender der Anſicht vom Opus operatum gehalten wird, die Herr Baur davon aufzuſtellen beliebte, ſo iſt es unerläßlich, dieſes Vorgeben genauer zu prüfen. Was dieſer berühmte Theologe unter der Dispoſition des Empfängers verſtanden habe, erſehen wir am vollſtändigſten aus ſeiner Abhandlung über die Frage von der Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Einſetzung der Sacramente. Die Nothwendigkeit, ſagt er, könne weder a priori, noch a poſteriori bewieſen werden, weil es an ſich möglich ſei, die unſichtbare Wirkung ohne ſichtbares Zeichen hervorzubringen*). Die Zweckmäßigkeit aber laſſe ſich beweiſen und zwar alſo: Wenn dem irdiſchen Pilger (viator) von Gott ein Sinnbild eines höhern Gutes gegeben ſei, und zwar nicht blos ein ſpeculatives Bild, welches den leeren Begriff von dieſem Gut dem Verſtande zubringe, ſondern ein praktiſches Bild, welches die Gewißheit bezeuge, daß das Gut ſelbſt dem Menſchen mit dem Bilde gegeben werde, ſo entſtehe in demſelben ſowohl die gewiſſere Erkenntniß von dieſem Gute, als auch das heiße Verlangen (effectum ardenter quaerere) und die Sehnſucht (desiderium causat), die angedeutete Wirkung in ſich

nisi adultis, nec aliquibus nisi petentibus, qui devotione sursum eriguntur: nec aliquibus nisi in periculo constitutis, et quasi in transitu in alium statum.

*) In lib. IV. Sent. dist. I. q. 3. l. l. p. 6. b. Seq. I. Dico, quod sacramentum debere institui non potest probari necessario neque a priori, quia Deus extra se nihil agit necessario; neque a posteriori sicut a fine, quia absolute possibile esset, effectum invisibilem haberi sine tali signo.

ſelbſt hervorgebracht zu wiſſen und das Gute ſich anzueignen. So könne er ſich vorbereiten und der Empfang ſei von einem guten Erfolg begleitet. Hieraus ergebe ſich aber auch, daß das praktiſche Zeichen nicht die abſolute Gewißheit gewähren dürfe, daß es ſchlechthin allgemein und in jedem Falle die angedeutete Wirkung hervorbringe, indem dadurch abermal die nöthige Vorbereitung, die ſubjective Bedingung der Gnadenwirkung, aufgehoben würde. Das praktiſche Zeichen müſſe alſo eine Gewißheit der Wirkung gewähren, aber doch nur eine bedingte, bedingt nämlich durch die Dispoſition des Subjects. Das wolle der Magiſter, wenn er ſage, das Zeichen diene zur Belehrung, zur Vorübung und zur Demüthigung. — Die übrigen Gründe, die Duns Scotus für die Zweckmäßigkeit der Einſetzung der Sacramente noch anführt, daß ſie nämlich Merkmale ſeien, durch welche ſich die Genoſſen einer Religion als ſolche erkennen und von den Genoſſen anderer Religionen unterſcheiden u. ſ. w., übergehe ich als nicht hieher gehörig *). Was alſo das Opus ope-

*) l. l. Congruum enim est, effectum invisibilem causandum a Deo ordinantem hominem ad salutem significari per aliquod signum sensibile, ut viator inquirens cognitionem ex sensibilibus effectum illum invisibilem certius cognoscat: nec solum congruit esse signum hujus effectus quasi speculativum, per quod scilicet possit haberi conceptus in intellectu de illo signato, ut homo signat naturam humanam, sed signum quasi practicum, scilicet quod signat signatum esse, vel fieri. Nec adhuc signum practicum dubium seu aequivocum vel incertum, quia et si per tale signum duceretur homo in cognitionem fieri hujus effectus, non tamen appeteret illud signum sibi adhiberi propter incertitudinem signi respectu fieri signati,

ratum ſei, und die Dispoſition des Empfängers leuchtet hieraus ſo klar hervor, daß jede weitere Anmerkung ſchlechthin überflüßig iſt.

Hieraus können wir nun den gültigen Schluß ableiten, daß die Scholaſtiker mit dem Ausdruck: Die Sacramente rechtfertigen Opere operato, nichts Anderes ſagen wollten, als: In denſelben wird ohne alles Thun des Menſchen, alſo durch Gottes That allein, dem Gläubigen ein göttliches Princip angeboten, beſtimmt, ſeine Lebensgemeinſchaft mit Gott entweder zu ſetzen oder zu befeſtigen oder zu erhöhen; damit aber dieſes von Gott Bereitete im Menſchen ſeine Beſtimmung erreiche, muß dieſer ſich auch vorbereitet haben, Was dadurch geſchieht, daß ſeine geiſtigen Sinne geöffnet ſind, um göttliches Licht und göttliche Stärke aufzunehmen. Dieſes Aufgeſchloſſenſein der geiſtigen Sinne (Entfernung des Riegels, obex) iſt aber nichts Anderes, als daß das durch die Sünde unterdrückt geweſene Gottesbewußtſein entbunden und frei werde; daß die durch unnatürliche Feſſeln gefangen geweſene Seele, ihrer

ergo talem effectum signari per signum practicum certum, et efficax fuit congruum, *ut et homo ex tali signo effectum cognoscat, et in tali signo ardenter quaerat:* nec tamen congruit signum illud esse certum certitudine demonstrativa, sed quasi ut in pluribus . . . denn wenn Jenes der Fall wäre aufferret a suscipiente debitam praeparationem: sufficeret enim sibi, quod qualitercunque indispositus illud signum susciperet . . . . sie ergo habetur secundum totam rationem sacramenti, quod congruum fuit sacramentum institui propter cognitionem (daß eine göttliche Kraft angeboten werde) et desiderium causandum in viatore respectu effectus invisibilis: et haec est ratio, quam ponit magister in litera etc.

höhere und selbstständigere Bedeutung gewinnt, im katholischen das Princip der Freiheit mehr und mehr zurücktritt, die Subjectivität wird an die Objectivität dahingegeben, die freie Bewegung, mit welcher es den Menschen den Weg der Heilsordnung betreten läßt, geht mehr und mehr über in eine passive Gebundenheit an das äußerlich Gegebene, und der frische, aus der gottverwandten Natur entsprungene, Quell der Freiheit verliert sich auf diese Weise zuletzt ganz in der dürren Wüste der guten Werke und des opus operatum.» Vorerst ist wohl zu fragen: Was es denn auch bedeute, wenn gesagt wird, das katholische System lasse die Subjectivität gegen die Objectivität in demselben Verhältniß zurücktreten, in welchem das protestantische die Subjectivität hebe, und die Objectivität ihr unterordne? Denken sollte man doch, der menschliche Geist sei nicht im Begriff, zu retiriren, sondern zu avanciren, wenn er z. B. der Taufe sich nahet und dem heiligen Geist entgegenkömmt; und die Unterordnung unter Christus, den er im heiligen Abendmahl empfängt, sei so sehr in der Ordnung, daß das entgegengesetzte Verlangen, Christum sich unterzuordnen, eine höchst verkehrte Unordnung in den Gedanken voraussetze. Zu dergleichen Wendungen konnte Herr Baur nur gelangen, wenn er unterm Schreiben von dem Gedanken, im Falle man Etwas der Art einen Gedanken nennen darf, überrascht wurde, die Sacramente seien Leerheiten, von einer Thätigkeit des niederen Seelenlebens hervorgebracht, Was denn auch der Schluß der ganzen Rede beweist, nach welchem sich die Freiheit am Ende in der dürren Wüste der guten Werke, und des Opus operatum verlieren soll.

Das will ich nun freilich nicht läugnen, daß es, wenn wir uns auf einen höheren Standpunct der Betrachtung stellen, das Wesen des Protestantismus verlangt, daß das Subject sich das Object unterordne, daß die Offenbarung Gottes in Christo vielfach betrachtet werde, wie wenn der menschliche Geist weit über sie erhaben wäre, und es für die höchste Thätigkeit desselben gelte, wenn er gerade Nichts thut, d. h. das Wesentlichste und die Wahrheit selbst negirt. Das ist nun freilich nicht im Katholicismus der Fall, der es nicht nur für die höchste, sondern für die einzige wahre Thätigkeit des Menschen hält, in die Objectivität des Evangeliums, dieses ewige Opus operatum, einzugehen, darin die volle Sättigung und den Frieden zu finden, und eine innere Ruhe, die die ewige Bewegung in Gott selbst ist.

Doch ich muß es zu meiner Aufgabe machen, die Aeußerung des Herrn Baur's selbst zu erklären; durch die Lösung derselben werden wir zu schätzenswerthen Aufschlüssen über das Verhältniß der Confessionen in der Lehre von den Sacramenten geführt werden. Die genannte Stelle klingt nicht nur für einen katholischen Hörer sehr anstößig, sie ist auch ein Ton, der mit andern Baur'schen Tönen durchaus keinen Accord gibt, sondern sich wie ein gellendes Falsch zu ihnen verhält. Denn nach S. 232 und vielen andern Stellen, erkennen auch die Protestanten an, daß in den Sacramenten ein göttliches Lebensprincip, wie Herr Baur sich ausdrückt, objectiv enthalten sei, die Gnade, welche das Subject nicht selbst hervorbringe. Wie nun das Subject eine solche Objectivität sich unterordnen könne und solle, und wie sie eine leere Wüste genannt werden möge, ist mir unzugänglich, und ich wage die Behauptung,

Herr Baur habe auch hier nicht genugsam bedacht, Was er vorbrachte. Ich finde indeß hier immerhin eine Disharmonie, die er mit dem Protestantismus theilt, und es fällt ihm nur zur Last, daß er unwillkührlich in dieselbe verfallen ist, und sie sich nicht zum Bewußtsein gebracht hat. Wie so? Diese Frage, wenn ihre gründliche Beantwortung gelingt, dürfte uns weit führen. Herr Baur tadelt an der katholischen Lehre, daß sie eben immer nur eine Disposition des Subjectes zur Aufnahme des Objectes fordere; möge man auch noch so viel in diese Disposition hineinlegen, so sei am Ende doch nichts Anderes damit gesagt, als daß das Subject negativ und passiv sich zu verhalten habe, während im protestantischen Systeme ein Act der Selbstthätigkeit, ein Act der Spontaneität gefordert werde; denn der Glaube vermittle ja die Wirksamkeit des Sacraments in dem empfangenden Subjecte, und der Glaube sei ja bekanntlich etwas ganz Anderes im protestantischen, als im katholischen Systeme, er sei dort ein Act der Selbstthätigkeit, welcher aus dem Innersten des Menschen hervorgehe, und es in die lebendigste Bewegung versetze. Hierin liege der eigentliche Unterschied der Confessionen; kurz also darin, daß die katholische Lehre vom Opus operatum den Gläubigen zu einem passiven Verhalten verurtheile, das protestantische Dogma ihn dagegen zu einem activen bestimme.

Hiemit ist in der That Wahres gesagt, aber eine Wahrheit, die es dem Protestantismus unmöglich macht, den Begriff der Sacramente festzuhalten, seine Bekenner beständig antreibt, in ihnen eine leere Wüste zu finden, und, wenn sie demungeachtet den wahren Begriff der Sacramente nicht aufgeben wollen, die Ursache ist, sich in

lauter Disharmonien vernehmen zu lassen. Sie nehmen nämlich im Gläubigen schon vor und unabhängig von dem Empfang der Sacramente eine Beschaffenheit an, die er erst durch die Sacramente erhalten soll. Herr Baur selbst sagt, der Glaube, welcher aus dem Innersten des Menschen hervorgehe und es in die «lebendigste» Bewegung versetze, vermittle das im Sacrament objectiv Enthaltene. Wie sollte es nun auch wohl angegangen werden, den Gläubigen erst durch den Inhalt des Sacraments in eine recht lebendige religiöse Bewegung zu versetzen, wenn er schon vorher in der lebendigsten war? Ueber das bewegteste Leben hinaus können wir nicht etwas noch Lebendigeres denken. Was könnte mithin das Sacrament noch leisten? Aber diese Betrachtungsweise der Sacramente, welche den Begriff, den die Bekenntnißschriften der Protestanten von ihnen geben, freilich ganz aufhebt, ist tief im protestantischen Systeme selbst gegründet, so daß Herr Baur hier nur an der sich selbst vernichtenden Richtung des Systems unbewußt Antheil nimmt. Durch den rechtfertigenden Glauben nämlich ist alle Wirkung des Sacraments bedingt; indem nun aber in diesem Glauben das Bewußtsein der Sündenvergebung und der Huld Gottes, so wie auch das Princip, aus dem sich alle Heiligung entwickelt, schon im Menschen gesetzt ist, ehe er die Taufe empfängt, Was soll nun diese für ihn überhaupt noch sein? Daher ist ersichtlich, daß die anfängliche Lehre Luthers, die Sacramente seien nur Unterpfänder der Sündenvergebung, das Beste aufstellte, was in seinem Systeme noch mit denselben anzufangen war; daher ist es auch klar, daß die spätere Darstellung der Sacramente eine nicht aus

dem Systeme selbst hervorgegangene und durch dasselbe bedingte war, sondern nur durch die Tradition und die Gewalt der heiligen Schrift ihm aufgedrungene. Bei Herrn Baur aber finden wir die in verschiedene Zeiten fallende Abweichung Luthers von sich selbst in einer und derselben Schrift. Doch ist nun noch zu gestehen, daß Herr Baur selbst S. 246—247 der wahren Auffassung sehr nahe stand; nur ist nicht zu begreifen, Wer diejenigen sind, die das Extrem der katholischen Ansicht, daß die Sacramente eine blos magische Wirkung äußern, festhalten.

Der katholische Begriff der Disposition, in der man beim Empfang der Sacramente seyn müsse, und der Entfernung des Hindernisses, um die in ihm enthaltene Gnade sich anzueignen, ist der einzige, der mit der Annahme einer in der heiligen Handlung objectiv enthaltenen Gnade vereinbar ist. Der genannte Begriff drückt nichts Anderes aus, als daß der Gläubige in einem Zustande des Erwartens, des Harrens, des Gefühls der eigenen Leerheit und Bedürftigkeit sein müsse, so daß das Sacrament in Dem, der dieses Gefühl nicht hat, auch Nichts wirkt und Nichts wirken kann. Hier ist nun eine sehr wichtige Unterscheidung zu machen. Der Mensch ist in sich selbst nicht passiv und unbewegt; denn Wer auch nur aus irdischen Verhältnissen den Zustand des Erwartens und Harrens kennt, oder, Wer nicht einmal Dieses aus eigener Erfahrung wissend, nur beim Dichter die «Erwartung» gelesen hätte, würde begreifen, daß der Erwartende in sich selbst sehr unruhig, voll von Begierde und Sehnsucht sei. Es ist Dies aber eine Sehnsucht, die er aus sich selbst schlechterdings nicht befriedigen kann, indem nur das Object

die Befriedigung zu gewähren vermag, der erwartete Freund oder die erwartete Botschaft, so daß sich der Erwartende, dem Objecte gegenüber, passiv verhält: bei aller subjectiven Thätigkeit und der unleidentlichsten Unruhe kann er es nicht herbeizaubern; er kann nur zu seinem Empfange vorbereitet sein. Geht nun eine Theorie von den Sacramenten auch nur einen Schritt weiter, als die katholische, läßt sie die passive Thätigkeit des Subjects in eine active in dem beschriebenen Sinne auch nur einigermaßen übergehen, so hat das Subject das Object vernichtet, indem es dasselbe selbst ist oder schon in sich hat, das Object erscheint werthlos, wenigstens unwesentlich, und sinkt zum bloßen Wiederschein des innern Lebens herab, zu einem inhaltlosen Zeichen und Symbol, so daß demnach die nach dem katholischen Lehrbegriffe anzunehmende, der Erfüllung entgegen harrende, Leerheit des Subjects auf das Object übertragen wird und somit das Sacrament als die dürre Wüste zur Anschauung kömmt. Einseitiger Idealismus!

So also kam Herr Baur zu seinen unzusammenhängenden Reden, so also stellt er sich uns als Freund und Feind der Sacramente zugleich dar, wie Luther in verschiedenen Perioden seines Lebens. Ich aber habe entschieden das Recht auf meiner Seite, wenn ich mich in der Symbolik dahin aussprach, anfangs zwar habe Luther das Opus operatum seiner eigentlichen Bedeutung nach verworfen und verwerfen müssen, wenn er das Sacrament nur als Unterpfand der Sündenvergebung auffassen und mit Melanchthon die Wirkungsweise desselben gerade so betrachtet wissen wollte, wie die Scholastiker von der der jüdischen Sacramente urtheilten; daß

aber ſpäter, als das Sacrament eine andere Würdigung erhalten habe, der ganze Begriff des Opus operatum wieder aufgenommen worden ſei, weil ohne daſſelbe im Sacrament nichts Objectives anerkannt werden kann, wiewohl der lutheriſche Begriff vom Glauben beſtändig gegen alles Objective im Sacrament ſtreiten wird. Zu tadeln aber habe ich hier zunächſt an Herrn Baur nur Dieſes, daß er die Paſſivität des Subjects, welche der katholiſche Lehrbegriff annimmt, für eine Paſſivität in jedem Sinne des Wortes anzunehmen geneigt war.

Hier ließen ſich nun die oben ſchon gegebenen Andeutungen, daß der Proteſtantismus durch die Hervorhebung einer einſeitigen Innerlichkeit das äußere Object überhaupt, das heißt das poſitive, von Außen gegebene Chriſtenthum zu vernichten drohe, weiter ausführen und zeigen, wie ſein Verhältniß zu allem Aeußeren überhaupt, namentlich auch zur ſichtbaren Kirche hier nur wiederkehre, und umgekehrt, wie das hier ſo bemerkbare, aber im Weſen des Syſtems gelegene Schwanken, allenthalben zu finden ſei. Sodann ließe ſich auch erweiſen, wie ich denn Dies in der Symbolik ſchon geſagt habe, daß im katholiſchen Syſtem gerade auch nach dem Begriff der Sacramente alles Uebrige aufgefaßt werde. Die Freiheit vernichtet die Gnade, wenn dieſe jener nichts anders vorleihen kann, als Was ſie ſchon in ſich ſelbſt hat, und die Gnade iſt ohne Anknüpfungspuncte im Innern des Menſchen, wenn dieſer keine Empfänglichkeit, keine gefühlten Bedürfniſſe, kein ſchlummerndes Gottesbewußtſein mehr hat. Das Individuum wird ferner zu einem völlig irrationalen Verhältniß zur Kirche geſetzt, und ſie kann durch das Individuum immer nur halb anerkannt, halb abgelehnt, im Ganzen zerſtört werden,

wenn es durch die Kirche nicht Bedürfnisse befriedigt, welche es ohne sie schlechthin nicht befriedigen kann, wenn es nicht durch die Kirche, durch die Verbindung mit ihr einerseits erst irrthumslos wird, und andererseits durch ihren Cult, nicht aus sich selbst zu schöpfende, Kräfte empfängt. Ebenso ist Christus uns selbst das erste Opus operatum, welchem gegenüber wir durchaus keine active, sondern nur eine passive Thätigkeit entwickeln können. Doch hierüber wird sich mir weiter unten, in der Lehre von der Kirche, noch die Gelegenheit darbieten, weiter zu sprechen.

§. 58.

Unrichtige Referate des Herrn Baur's über die Symbolik.

Je verzeihlicher ich es aber finde, in wissenschaftlichen Untersuchungen zu irren, und je mehr ich diese Verzeihung selbst in Anspruch nehme, desto unverzeihlicher muß ich die Ungenauigkeit nennen, mit welcher Herr Baur auch hier wieder über meine Darstellung berichtet, und obgleich ich oben in Masse über schwere Mißverständnisse Klage geführt habe, so muß ich doch hier eine Einzelheit herausheben. Ich sagte nämlich in der Symbolik, in den ersten Jahren der Reformation hätten Luther und Melanchthon nicht anerkannt, daß die Sacramente eine objective Gnade, zu unsrer Heiligung bestimmt, dem Menschen überbringen, und bewies Dies durch nicht zu widerlegende Stellen aus ihren Schriften; später aber seien sie wieder zur Einsicht gekommen, daß eine solche Ueberbringung stattfinde, und ich habe abermal nicht versäumt, die nöthigen Stellen zu bezeichnen. Welchen Begriff gibt aber Herr Baur von meinen An-

gaben! Was ich von Luther und Melanchthon in ihren ersten reformatorischen Jahren behauptet habe, stellt er beständig so dar, als hätte ich gesagt, die öffentlichen Bekenntnißschriften, das lutherische System läugnen, daß die Sacramente eine heiligende Gnade überbringen! Daß Dieses nicht der Fall sei, beweist er nun öfter gegen mich, und wirft mir wiederholt Das als einen Fehler vor, wessen ich mich nie schuldig gemacht habe, gerade wie er auch oben von mir aussagte, daß ich es in Abrede stelle, daß das lutherische System die Heiligung empfehle, und gelegentlich und ungelegentlich gegen mich beweist, daß es dieselbe empfehle und wiederholt, daß ich befangen sei! So vertheidigt Herr Baur Dinge, die zu läugnen mir nie in den Sinn gekommen ist, und leitet dadurch die Aufmerksamkeit gerade von dem eigentlich Bestrittenen ab! S. 239 sagt Herr Baur: «Was den zweiten Punct betrifft, den Begriff der sacramentlichen Gnade, so mußte natürlich die falsche Vorstellung, die sich nun einmal der Verfasser von dem Verhältniß der Sündenvergebung und Heiligung in dem protestantischen System machte, und trotz aller Widersprüche, in die er sich dadurch verwickelte, nicht nehmen ließ, auch hier von Einfluß sein, und die Behauptung zur Folge haben, bei den Reformatoren sei die Mittheilung wirklich heiligender Kräfte mittelst der Sacramente in den Hintergrund getreten, ja wohl auch ganz und gar in Abrede gestellt worden: das Höchste, wozu sie sich erheben konnten, sei die einseitige Auffassung derselben unter dem Gesichtspunct des Unterpfandes für die Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheißung, die Sünden zu vergeben, gewesen, die Bestimmung der Sacramente habe demnach keine andere sein sollen, als den

gläubigen Empfänger gewiß zu machen, daß ihm seine Sündenschuld erlassen sei, und ihn sonach zu trösten und zu beruhigen. So stellt der Verf. durchaus den protestantischen Begriff der sacramentlichen Gnade dar.» Man vergleiche nun hiemit, Was ich S. 232. 2. A. von den Sacramenten nach der symbolischen Lehre im Allgemeinen, und besonders S. 247. gesagt habe, wo die protestantische Lehre von der Taufe beschrieben wird. Hier heißt es: «durch den vor der Taufe, bei Erwachsenen, empfangenen Glauben wird der Mensch gerechtfertigt; dieser Glaube aber durch die Taufe, in welcher uns Alles, was Christus für uns gethan hat, zugewendet, und der heilige Geist mit allen seinen Gaben mitgetheilt wird, besiegelt. Dies ist nun gewiß ein ungleich höherer, und mit der heiligen Schrift ungleich mehr übereinstimmender Begriff von der Taufe, als jener, welchen Luther beim Beginn seiner Reformation kannte; jedoch bleibt die Erbsünde auch noch im Getauften, eine Bestimmung, die hier nicht mehr weiter erörtert werden kann. Die reformirten Symbole heben das mit der Taufe beginnende neue Leben sehr schön hervor, und mehr noch, als die lutherischen.» So lautet die Symbolik. Aber selbst die von mir angeführte Stelle aus Luthers größerem Katechismus ist gerade auch dieselbe, welche Herr Baur gegen mich anführt! *) Meine Behauptung aber, daß Luther in seiner ersten Zeit nicht also von der Taufe gesprochen habe, hat Herr Baur nicht widerlegt, ja er gibt es S. 232. im Vorbeigehen sogar zu; warum also

*) Herr Baur hat dazu eine lange Anmerkung geschrieben, und darin wird unter Anderem von mir gesagt «gewiß kein Beweis von einer großartigen Polemik!»

eine solche Darstellung meiner Angaben, die eine völlige Entstellung ist, und, warum diese Entstellung so oft wiederholen?

II. Artikel.

Art der Verbindung der Gnade mit dem äußeren Zeichen.

§. 59.

Nachdem nun Herr Baur nach seiner Meinung S. 245 sehr überzeugend dargethan hat, daß ich eine klare und richtige Auffassung des eigentlichen Momente der Differenz der beiden Lehrbegriffe vermissen lasse, so ist er begreiflich noch der weitern Meinung zugethan, daß sich in meiner Darstellung, wie er sich ausdrückt, die wichtige Differenz, die sich auf das Verhältniß der göttlichen Gnade, welche die Sacramente mittheilen sollen, zu dem äußeren Zeichen derselben bezieht, nicht in dem wahren Lichte zeige. Er selbst spricht sich dahin aus, daß die lutherische Lehre der katholischen und reformirten gegenüber eine Halbheit sei, Calvins Theorie aber als die ausgebildetste kaum als die achtprotestantische gelten. In der That ein eben so merkwürdiger Grund, als eine leichte Weise, sich über Schwierigkeiten hinwegzumachen! Uebrigens bildet dieser Punct, den Herr Baur für so wichtig hält, gar keine mehr Differenz der Confessionen, und alle Beziehungen, die er hier erörtert, berühren kaum den Gegenstand. Denn es ist durchaus nicht Lehre der katholischen Kirche, daß die Gnade in den äußeren Zeichen, wie in einem Gefäße enthalten sei, obgleich Calvin die Sache unter diesem Gesichtspuncte darstellt, so daß also auch nicht erst Calvin den Begriff der Verbin-

dung, die zwiſchen dem äußeren Zeichen und der Gnade ſtattfindet, vergeiſtigt hat, wie Herr Baur meint.

Der katholiſche Lehrbegriff und der lutheriſche dringen nur deßhalb auf eine möglichſt enge Verbindung zwiſchen der Gnade und den Zeichen, um der calviniſchen Vorſtellung zu begegnen, als könne es Fälle geben, (bei den Nichtprädeſtinirten) in welchen wohl das Zeichen, aber nicht auch die Gnade Jemandem dargeboten werde; ſonſt aber blieb es, da weder die heilige Schrift noch die Tradition feſte Haltpuncte darboten, in beiden Lehrbegriffen unbeſtimmt, wie eigentlich die Verbindung der Gnade mit dem Zeichen zu denken ſei, mit Ausnahme des Abendmahls, wo allerdings beide Confeſſionen nach Maaßgabe der heiligen Schrift feſte Beſtimmungen haben. Merkwürdig war es nun für mich, wahrzunehmen, daß Herr Baur den eigentlichen, von mir ſo genau bezeichneten Grund des Gegenſatzes der Katholiken und Lutheraner gegen die calviniſche Annahme gar nicht angibt, dagegen Etwas als einen von mir aufgeſtellten Grund nennt, Was an dieſem Orte ich gar nicht berührt habe, und Was auch gar nicht hierher gehört!

Daß nun aber die Vorſtellung, die göttliche Gnade ſei in den Sacramenten, wie etwa eine Arznei in einer Büchſe, nicht katholiſch, und daß es darum auch kein Verdienſt Calvins ſei, eine ſolche Vorſtellung abgelehnt zu haben, werde ich ſogleich darthun. So ſagt z. B. Bonaventura in ſeiner oft angeführten kurzen Darſtellung der Kirchenlehre: «weil mittels ſolcher ſinnlichen von Gott eingeſetzten Zeichen die Gnade des heiligen Geiſtes empfangen, und in denſelben von den Gläubigen gefunden wird; ſo nennt man dieſe Sacramente Gefäße und Urſache der Gnade, nicht als wäre die Gnade ſub-

ſtanziell in ihnen enthalten, oder als würde ſie urſächlich durch dieſelben bewirkt, denn nur allein in der Seele wird ſie niedergelegt, und Gott allein theilt ſie der Seele mit. Vielmehr ſagt man deßhalb ſo, weil aus ihnen und durch ſie die Gnade der Heilung von dem höchſten Arzte Chriſtus nach göttlicher Beſtimmung geſchöpft werden ſoll, obſchon Gott ſeine Gnade nicht an die Sacramente gebunden hat*)». In ſeinem Commentar zu den Sentenzen des Lombardus führt er dieſe Anſicht weiter aus, und nennt die entgegengeſetzte geradezu einen Irrthum. Seine Betrachtungsweiſe bezeichnet er zugleich näher dadurch, daß er ſagt, man drücke ſich deßhalb ſo aus, daß die Sacramente die Gnade enthalten, weil ſie dieſelbe andeuten und immer dem gehörig disponirten darbringen. Nur darin hat vielleicht Bonaventura Unrecht, daß er hinzufügt, es ſei immer nur eine Redensart geweſen, wenn man ſage, daß die Sacramente die Gnade enthalten**); denn

*) Bonav. Breviloq. P. VI. c. 1. p. 40. Quoniam per hujusmodi signa sensibilia divinitus instituta gratia spiritus sancti suscipitur et in eis ab accedentibus invenitur: hinc est, quod hujusmodi sacramenta dicuntur gratiae vasa, et causa, non quia gratia in eis substantialiter contineatur, vel causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari, et a solo Deo habeat infundi: sed quia in illis et per illa gratia curationis a summo medico Christo ex divino decreto oportet hauriri, licet Deus non alligavit suam gratiam sacramentis.

**) Exposit. in l. IV. Sent. Dist. 1. q. 3. Imo hoc intelligere est erroneum. Sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant, et quia nisi ibi sit defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo quod gratia sit in anima, non in signis visibilibus.

Manche, wie z. B. Hugo von St. Victor und später Heinrich von Middletown meinten es wohl ernstlich so; und selbst Thomas von Aquino ist einer verwandten Ansicht zugethan, obschon auch er geradezu die Vorstellung abweist, als sei die Gnade in den Sacramenten wie ein Saft in einem Gefäße aufbewahrt*). Seine Vorstellung drückt er bildlich so aus, wie ein Körper von einer geistigen Kraft bewegt werden könne, und etwas Geistiges in der Rede sei, so auch sei die Gnade im Sacramente**). Allein mit dem glänzendsten Scharfsinne hat sich Duns Scotus auch gegen diese Vorstellung erklärt, und die

---

Pro tanto etiam dicuntur vasa gratiae. Possunt etiam dici vasa alia ratione, quia sicut quod est in vase non est de ipso, nec ex ipso, sed tamen ab ipso hauritur: sic gratia non est a sacramentis, nec de sacramentis, sed oritur (unmittelbar) a fonte aeterno, et ab illo hauritur ab ipsa anima in ipsis sacramentis etc.

*) Thom. Aq. Summ. P. III. q. LXII. art. 5. Gratia non dicitur in sacramento sicut in subjecto, neque sicut in vase, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. IX: «unusquisque vas interfectionis habet in manu sua.»

**) l. l. art. 4. Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae . . . Nihil tamen prohibet, in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquam effectum spiritualem inducendum. Sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

Ansicht des Bonaventura weiter und klarer ausbildend bringt er als Resultat seiner Forschung zu Tage, es inhärire dem Sacrament (dem sinnlichen Elemente und dem dasselbe begleitenden Worte) keine übernatürliche Kraft; als Sacrament (res externa) habe es blos die Kraft, mit vollständiger Gewißheit das Uebernatürliche anzuzeigen, d. h. daß dem wohl gestimmten Empfänger die ersehnte göttliche Gnade zu Theil werde*).

So berichtigten einander die wissenschaftlichen Untersuchungen der Theologen; der Kirche aber ziemte es nicht, eine Entscheidung abzugeben, weil sie zur Bewahrerin der Glaubenslehre, nicht zur Richterin subjectiver Meinungen bestellt ist, so lange dieselben dem Dogma nicht entgegentreten. Die calviniſche Vorstellung widerspricht aber nur insofern der katholischen, als dieselbe nicht nur behauptet, die Gnade (res Sacramenti) sei nicht an das Sacrament als ihr Gefäß oder ihren Träger gebunden,

*) Duns Scot. in l. IV. Sent. dist. I. q. 4. l. l. p. 7. b. seq. Vergl. die Resolutionen ad dist. I. q. 5. p. 2. In sacramentis nequit esse virtus aliqua supernaturalis, hoc est qualitas aliqua realis et absoluta a Deo causata inhaerens ipsis sacramentis. Hanc autem virtutem, significandi scilicet certo et efficienter concedimus ipsis sacramentis juxta institutionem Christi. Haec enim ex sacris literis constat, et haec virtus nihil aliud est, quam conformitas signi ad signatum, hoc est, veritas et certitudo ipsius sacramenti, quae est de essentia ipsius sacramenti, aut saltem accidens, concomitans ipsum sacramentum ut in pluribus, id est semper, nisi indispositio suscipientis impediat, quia Deus, qui facit te sine te, non justificabit te sine te, assertore Augustino. Aus diesem Schluß ersieht man indeß wieder, Was das Opus operatum bezeichnet.

sundern noch hinzufügt, gewissen Menschen, den Nicht-Prädestinirten, werde durch das Sacrament kein Inhalt angeboten, so daß es für diese die Gnade nicht anzeigt. Von Calvin aber ist es eine sehr unschicklicht Prahlerei, wenn er sich das Ansehen gibt, als habe er erst die Vorstellung zu erfinden die Mühe gehabt, daß die Sacramente nicht die Gefäße der Gnade (im krassen Sinn des Wortes) seien; seinen Nachbetern aber unverzeihlich, daß sie ihm aufs Wort hin glaubten. In der neueren Zeit ist Dies um so auffallender, als auch Diejenigen, die in ihm ihren Patriarchen verehren, mit sehr kritischem Blicke sein dogmatisches System zu betrachten längst angefangen haben; dagegen immer noch unbedenklich annehmen, Was er gegen das katholische vorbringt. Sie sollten vielmehr erwägen, daß er sich in der einen Rücksicht wie in der andern als einen sündhaften Menschen ausweise, der sich und Andere irreführen konnte, ja in demselben Maaße auch in seiner Darstellung und Auffassung des katholischen Lehrbegriffs fehlen mußte, als er in der Gründung eines eigenen gefehlt hat.

III. Artikel.

Verschiedenes über die Buße.

§. 66.

Ueber den katholischen und protestantischen Begriff des Sündenschmerzes. Wichtigkeit dieser Unterschiede.

Bei einzelen Sacramenten darf ich nun um so weniger verweilen, je mehr das Allgemeine allenthalben seine Anwendung findet. Zuweilen tritt indeß auch noch der Fall ein, daß irrige Ansichten Herrn Baur's in

Betreff der Sacramente ganz auf obrn ſchon gewürdigten Annahmen deſſelben beruhen, wie wenn er z. B. in dem Lehrſtücke von der Taufe auf den Irrwahn, daß den Katholiken die Heiligung als eine ſchon im zeitlichen Leben vollendete erſcheine, die Widerlegung meiner Anſicht von der eigentlichen Urſache, aus welcher die Proteſtanten die Buße als ein beſonderes Sacrament verworfen haben, gründet*).

In der Lehre von dem Bußſacramente nimmt aber Ein und das Andere ſchon eher wieder meine Aufmerkſamkeit in Anſpruch. So erklärt ſich Herr Baur mit der Ausſtellung, die ich gegen die zwei Theile der Buße, welche die Lutheraner annehmen, gemacht habe, ſehr unzufrieden. Namentlich verſagt er meiner Behauptung die Zuſtimmung, daß die Gewiſſensſchrecken (conscientiae terrores), die Furcht vor den Höllenſtrafen und der Verdammung, nicht überall vorkommen müſſen, wo ein Sünder Buße thut. Er meint, dieſe Behauptung ſei ächt katholiſch, denn ſie beweiſe abermal, daß dem katholiſchen Syſteme das tiefere Bewußtſein der Sünde mangle. Namentlich ſagt er S. 255: «Spricht ſich, nach der Lehre der Schrift(?), das Bewußtſein der Sünde und das mit demſelben verbundene Bewußtſein der Unſeligkeit und des göttlichen Mißfallens, denn Dies iſt unter den terrores conscientiae zu verſtehen, in jedem Menſchen aus, mit welchem Rechte kann ge-

*) Wie unkritiſch Herr Baur in der Auswahl ſeiner Beweiſe gegen mich iſt, ergibt ſich auf eine merkwürdige Weiſe S. 250; wo er in der Note eine Stelle Melanchthons gegen mich anführt, die dieſer Reformator, nachdem er ſchon Synergiſt geworden, niederſchrieb! Sie findet ſich daher auch in der erſten Ausgabe ſeiner Loci noch nicht.

sagt werden, daß sich nur die rohesten Menschen über sie nicht zu erheben vermögen *)?» Diese Frage und obige Kritik des katholischen Systems beruhen darauf, daß sich Herr Baur den Begriff der Gewissensschrecken nicht scharf genug bestimmte; sie sind nämlich keineswegs überhaupt nur das Sündenbewußtsein mit dem Gefühl der Unseligkeit und des göttlichen Mißfallens, sondern eine besondere Art dieses Gefühls, nämlich die Furcht vor dem durch das Gesetz seinen Uebertretern angedrohten Fluche, indem sie einzig und allein aus der Verkündigung der sittlichen Forderungen, die das Gesetz an die Menschen stellt, aus dem seinen Uebertretern durch die göttliche Gerechtigkeit angekündigten Strafgerichte, und dem Bewußtsein, jenes nicht erfüllt zu haben, hervorgehen. Denn da mit dem Glauben, dem zweiten Theil der Buße, nach lutherischer Betrachtungsweise, erst das Vertrauen auf Gott und damit das Bewußtsein der Liebe und Barmherzigkeit Gottes im Menschen erwacht, so können die genannten Gewissensschrecken gar nichts Anderes sein, als das von

*) Confess. August. art. XII. Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus; altera est contritio, seu *terrores incussi* agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. Sol. Declar. V. de lege et Evangel. §. 6. p. 678. Peccatorum cognitio ex lege est . . . Et *ne contritio et terrores legis* in desperationem vertantur, opus est praedicatione Evangelii etc. apolog. IV. §. 43. p. 87. Fides illa, de qua loquimur, existit in poenitentia, hoc est concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra peccata etc.

mir Bezeichnete. Alſo nicht ſchlechthin das Sündenbewußtſein mit dem Gefühle der Unſeligkeit und des göttlichen Mißfallens, ſondern nur eine gewiſſe Art dieſes Bewußtſeins, ſind die conscientiae terrores; denn an ſich kann dieſes Bewußtſein auch unter ganz andern Bedingungen ſtatt finden, wie wir ſogleich ſehen werden. Das Bewußtſein, gegen den Gott, der uns ſchon aus reiner Liebe das Daſein gegeben hat und das Leben fortwährend erhält, ohne irgend einen Zuwachs an Seligkeit durch die Schöpfung zu erlangen, ungehorſam geweſen zu ſein und ſich ſein Mißfallen zugezogen zu haben, gegen Gott, der aus der Fülle ſeiner Barmherzigkeit ſelbſt ſeinen Sohn zum Opfer gebracht hat und uns mit Wohlthaten aller Art überhäuft, bringt auch, dächte ich, einen Schmerz über die Sünde hervor, und einen weit tieferen, als es dem Geſetze nur irgend möglich iſt, denn der durch Furcht erzeugte iſt immer nur ein mehr äußerlicher und den niederen Seelenvermögen angehöriger. Da durch jene göttlichen Eigenſchaften, welche Gott in der Erlöſung in Chriſto geoffenbaret hat, Gott uns überhaupt erſt vollkommen offenbar wurde, und durch den Glauben an Chriſtus auch erſt der tiefere, weil der ganze Menſch ſich für das Bewußtſein erſchließt, ſo muß ſchon deßhalb auch der aus der Erkenntniß Chriſti hervorgegangene Sündenſchmerz von tieferer Art ſein, als eine Geſetzespredigt ihn überhaupt hervorrufen kann. Herr Baur hat alſo nicht wenig geirrt, wenn er meinte, daraus, daß die Katholiken läugnen, in jedem Bekehrten müßten die Gewiſſensſchrecken, nach lutheriſcher Art, vorhanden ſein, folge zugleich, daß ihnen ein tieferes Gefühl der Sündhaftigkeit abgehe oder wohl

gar das ächte Sündenbewußtsein überhaupt; und nur eine ihm eigenthümliche Art zu schließen ist es, wenn er auch noch dafür hält, mit der Behauptung, nur der Sündenschmerz der rohesten Menschen erhebe sich nicht über die Terrores Conscientiä, müsse ich zugleich behaupten, es sei überhaupt ein Zeichen von Rohheit, das Bewußtsein der Sünde mit den damit verbundenen Gefühlen zu haben!

Ich habe in der Symbolik gesagt, es sei unmöglich, anzunehmen, daß innerhalb des Kreises christlichen Lebens der Sündenschmerz nur in der Furcht vor dem strafenden Gott bestehe, zweite Ausgabe, S. 255, da ja schon bei der Bekehrung vom Heidenthum zum Christenthum derselbe erweislich nicht immer stattgefunden habe. Dies ist doch wohl sehr begreiflich; denn wo fand wohl je eine solche Predigtmethode eines christlichen Missionärs statt, daß er zuerst in seinen Belehrungen in der Art über das Gesetz gesprochen und mit Erfolg gesprochen hätte, daß er des Erlösers gar keine Erwähnung gethan? Denn als Wessen Abgesandten müßte er sich doch auch ankündigen, wenn er längere Zeit gar Nichts von Christus vorbringen wollte? Auf Wessen Auctorität hin könnte er lehren, daß es eine Auferstehung und ein Weltgericht und ewige Strafen und Belohnungen gebe? Und müßte er nicht vor allem Dem auch von einer Schöpfung aus reiner Liebe Vorträge halten? So kömmt also schon zu gar keinem Menschen die Lehre von einem blos gerechten Gott, der streng nach dem Thun eines Jeden sich benimmt, ohne daß zugleich mehr oder weniger von dem liebenden und barmherzigen Gotte die Rede sein müßte. Ist aber Dies der Fall, dann ist es auch überhaupt unmöglich, daß überall zuerst die

bedenklich sein sollen, hier Begriffe auf das katholische Gebiet zu übertragen, welche er oben (in der Lehre vom Glauben) demselben mit so vieler Entschiedenheit abgesprochen hat. Die wichtige, höchst wichtige, über den ganzen Werth oder Unwerth des Katholicismus und des Lutherthums entscheidende Frage ist: wie entsteht ein tiefer Schmerz über die Sünde, in dem die Sünde selbst verzehrt und ein neuer Mensch geboren wird? Der Katholik sagt: durch die Lehre der Lutheraner gewiß nicht, denn ehe sie den Menschen zum wahren und vollen Bewußtsein der Sünde gelangen lassen, erfreut er sich schon der Sündenvergebung durch den Glauben. Durch das Gesetz kann das volle Bewußtsein der Sünde nicht hervorgerufen werden, da es nur eine Art Furcht erzeugt, welche weder Gott, noch den Menschen recht kennen lehrt; wenn aber das Sündenbewußtsein im Begriff ist, durch den Glauben an Christus erzeugt zu werden, werden dem Menschen die Sünden gerade schon vergeben, und wird der Mensch schon aufgefordert, gar nicht mehr an sich, sondern nur an den Sündenvergeber zu denken. Ehe er sich also wahrhaft als Sünder erfaßt hat, ist er vor Gott schon keiner mehr. Darin die Ursache, daß das protestantische System, so sehr es sich auch bemüht, die Nothwendigkeit der Heiligung zur Beseligung nicht organisch aus sich erzeugen kann.

Der Katholik aber lehrt: Der Mensch muß schon wahrhaft an Christus glauben, und wenigstens den Keim der Liebe zu Gott in Christo, die Disposition zu derselben in sich empfinden, ehe er nur recht begreifen kann, was Sünde ist; die ganze Größe derselben erfaßt

er erst, wenn er einzusehen und zu empfinden anfängt, Was es heißt: so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn für sie dahin gab! Auf diesem Moment seines innern Lebens sucht die katholische Kirche den Menschen zu fixiren. Nun ist der Sünde Raum gegeben, sich in ihrer ganzen Häßlichkeit dem Menschen zu zeigen; ehe ein besserer, höherer Geist in ihm war, fand er keinen entsprechenden Maaßstab, die Entfremdung von Gott durch Mißbrauch der Freiheit gehörig zu würdigen, und das Abscheuliche dieser Entfremdung mit tiefem Herzen zu erwägen, denn der alte Grundsatz opposita juxta se posita magis elucescunt, gilt auch hier. Dies ist der Zustand der Reue, in welchem das gute Prinzip das böse zu vertilgen vermag. Es stellt sich nicht sogleich das Bewußtsein der persönlichen Sündenvergebung ein, wohl aber das Bewußtsein, daß Gott zu vergeben geneigt sei; denn sonst würde die Verzweiflung folgen. Das volle Bewußtsein der Vergebung gleich an den Anfang hingestellt, unterbräche den Schmerz, ehe er recht eingetreten, die Verzweiflung aber wäre der Schmerz der Hölle; das durch einen Keim der Liebe genährte Bewußtsein aber, daß Gott zu vergeben geneigt sei, unterhält den Schmerz, und unterhält ihn so lange, bis der Mensch reif ist, die Sündenvergebung, und mit dieser die Heiligung, d. h. die Rechtfertigung zu erlangen.

Herr Baur wirft die Frage auf: »Kann sich der Mensch des Abscheus der Sünde, aus Liebe zu Gott und im Glauben an Christus, vollkommen bewußt werden, wenn er sich nicht zuvor der Unseligkeit, als einer nothwendigen Folge der Sünde, ohne die Lebensgemeinschaft mit Christus, in ihrem ganzen Umfange bewußt geworden ist?« Die Unseligkeit

in ihrem ganzen Umfang iſt die Hölle und das Bewußtſein der Verdammten, ſie iſt die Verzweiflung ſelbſt, und ein ſolches Bewußtſein ſollen wir nicht haben. Wir ſollen nicht zuvor Teufel ſein, um ſodann Engel zu werden; auch iſt das Teufelſein gar keine Vorbereitung zum Engelwerden, denn die Teufel, obwohl ſie alle Qualen der Sünde haben, wiſſen doch nicht einmal, Was es heißt: Sünder ſein. Es iſt ein gutes Bild, das einſt der vortreffliche Tholuck in ſeiner Schrift von der Sünde und der Vergebung gebrauchte: man müſſe vor der Himmelfahrt die Höllenfahrt erſtanden haben; aber dogmatiſch kann es nur mit groſſer Vorſicht gebraucht werden, da man eben ſo gut auch ſagen kann: Man müſſe ſchon im Begriffe ſein, mit Chriſtus aufzuerſtehen, um in die Hölle hinabfahren zu können — aber es iſt dann keine Hölle mehr, denn in dieſer gibt es nur den Schmerz aus der Sünde, aber nicht über die Sünde. Alſo Herr Baur ſagt: Man müſſe ſich zuvor des ganzen Umfangs der Unſeligkeit bewußt geworden ſein, ohne die Gemeinſchaft mit Chriſtus, ehe man aus Liebe zu Gott und im Glauben an Chriſtus die Sünde verabſcheue, und Dies erklärt der Katholik für widerſinnig in mehr als einer Beziehung; eine iſt aber hier beſonders wichtig, die nämlich, daß die Unſeligkeit der Sünde ohne begonnene Willensverbindung mit Chriſtus, ohne einen Vorſchmack der Seligkeit in ihm gar nicht empfunden werden kann, ſo wenig Jemand die Unſeligkeit der Finſterniß ohne einen anſchaulichen Begriff von Licht empfinden kann.

§. 61.

Ueber das Verhältniß der Beicht zur Buße.

Herr Baur bestreitet nun die Richtigkeit des psychologischen Zusammenhangs zwischen Beicht und ächter Reue, welchen ich in der Symbolik entwickelt habe. Meine Ansicht ist ungefähr diese: Die innere, tiefe Reue findet ihre Vollendung nur in ihrer Offenbarung nach außen, wie Alles, was innerlich ist, eine Gestalt, eine äußere Form zu gewinnen sucht, nach deren Schöpfung das Innere sich selbst erst genügt und mit seiner Thätigkeit zur Ruhe gelangt, weil es sich selbst in dieser Schöpfung erst vollkommen selbst erfaßt. Dagegen meint nun Herr Baur, die, dem inneren Entschluß entsprechende, äußere, sittliche That sei als die Vollendung der ursprünglichen, inneren Bewegung zu betrachten. Allerdings ist auch Dies der Fall; aber die äußere, sittliche That ist die Darstellung des Innern von einer andern Seite. Die innere Reue ist ein inwendiges Sünde- und Schuldbekenntniß, mit dem Vorsatz, sein Leben zu ändern. Wie dieser nach außen in den guten Werken sich vollendet, so jenes in dem Bekenntniß vor dem Priester; beides manifestirt sich mithin, aber je in eigener, der Natur der Sache angemessener, Weise. Es gibt überhaupt verschiedene Seiten des innern, religiösen Lebens, von welchen einer jeden eine besondere ihr entsprechende Offenbarungsweise zukömmt. Der Glaube offenbart sich im Lehrbekenntnisse, wie der Gedanke im Wort; anders die Andacht, denn sie schafft sich den Cult und gibt diesem selbst nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit verschiedene Formen, so daß z. B. der Hymnus des Trauernden ganz anderer Weise ist, als der des Geistesfreudigen. Nach dem Grundsatze des

Herrn Baur's hätten ſich z. B. die erſten Chriſten in der Zeit der Verfolgungen, wenn ſie ihren Glauben bekennen ſollten, damit entſchuldigen können, daß ſie ſagten, ſie bekennen ihren Glauben in ſittlichen Werken, und Dies ſei genug; ein Unkirchlicher, der nie den gemeinſamen Gottesdienſt beſucht, dürfte ſich mit dem Worte vertheidigen, ſein Leben beweiſe, welcher Religion er angehöre u. ſ. w., wie denn auch wirklich in unſerer Zeit der Mangel der, hier beſprochenen, ſo nöthigen Unterſcheidung die Stütze ſo vieler Ausflüchte ungläubiger und unkirchlicher Männer geworden iſt. Die ſittliche That iſt überdies dem Bußethuenden und dem längſt bekehrten Chriſten gemeinſam; wir fragen aber hier nach ſolchen Handlungen, die dem erſten eigenthümlich ſind.

Die eben beſprochene Nichtunterſcheidung der mannigfaltigen Offenbarungsweiſen chriſtlich-religiöſen Sinnes iſt aber, wie ſchon angedeutet wurde, nicht die eigentliche Urſache, aus welcher ſich ſo viele in unſern Tagen entſchiedenen Pflichten entziehen; die eigentliche Urſache iſt eben Unglaube und unkirchlicher Sinn, d. h. eine innere mit dem Geiſtesleben ſelbſt verflochtene Urſache. So verhält es ſich auch hier. Die katholiſche Beichtanſtalt iſt ſo eigenthümlich chriſtlich, daß ſich vor der Stiftung der Kirche durch den Erlöſer und jetzt noch außerhalb derſelben kaum eine Spur von Aehnlichem vorfindet, Was nicht leicht bei einem andern chriſtlichen Inſtitute der Fall iſt. Die Urſache liegt darin, daß nur der Geiſt des Chriſtenthums ein ſo mächtiges, ſtarkes Sündengefühl, einen ſo kräftigen Bußgeiſt erzeugen konnte, daß eine ſolche Offenbarung nach Außen möglich wurde. Die Sünde, die klar und groß vor dem

Geiſte ſtand, kam jetzt erſt zum Worte, das volle Bewußtſein derſelben vermochte ſich nicht mehr im Inneren verſchloſſen zu halten, und theilte ſich mit. Ein jeder Katholik, der ſich ſelbſt genauer beobachtet hat, wird den großen Unterſchied beſchreiben können, welcher zwiſchen einem blos inneren und dem äußeren Bekenntniſſe ſtattfindet. Man kann hundertmal ſeine Vergehungen als ſolche ſich ſelbſt geſtehen und ſie bereuen; aber alle Gefühle empören ſich doch noch bei dem Gedanken, ſich als dieſen und dieſen beſtimmten Sünder vor einem Menſchen anklagen zu ſollen. In dieſem Falle iſt die Reue immer noch mehr oder weniger unmächtig, und wir ſind zumeiſt noch fähig, die bereute Sünde wieder zu begehen; aber das Reuegefühl gährt fort und fort, und der Bußſinn gelangt zu einer Entwickelung, in der es uns eben ſo leicht wird, uns in unſerer wahren Geſtalt zu erkennen zu geben, als es uns unmöglich erſcheint, je wieder die Sünde lieb zu gewinnen. Nun wird gebeichtet. Wie Chriſtus in der Stiftung der Bußanſtalt eben ſo wohl vorausſah, als erwartete, daß das Sünden- und Schuldbewußtſein einen ſo mächtigen Gehalt bei den Seinigen gewinnen werde, daß es ſich in ſolcher Form kund geben müſſe, ſo wirkt die Anſtalt auch wieder rückwärts; denn die Ueberzeugung, daß es ſo weit kommen könne und ſolle, zeigt uns das Ziel, das wir zu erreichen haben, und wirkt fort, bis wir es wirklich erreichen. Viele Tauſende und Millionen von Menſchen würden ohne die Bußanſtalt nicht zu ſo tiefer Sündenerkenntniß und Reue gekommen ſein, als mit derſelben. Hiebei ſehe ich noch von Jenen ab, deren Name Legion iſt, von Jenen, die ohne die von Zeit zu Zeit wiederkehrende kirchliche Mahnung, die göttliche

Stiftung zu ihrem Heile zu gebrauchen, gar keinen anhaltenderen Blick in ihr Inneres werfen würden, ferner von Jenen, die durch dieses Institut die persönlichste Belehrung, Warnung u. s. w. erhalten; ich betrachte überhaupt nicht das mehr oder weniger Zufällige, sondern nur das Wesen der Sache selbst.

Wenn wir uns mit unserem persönlichen Verhältnisse zum Sittengesetze beschäftigen, und das Ergebniß für uns sehr traurig ist, wenn wir sofort Gott ein Bekenntniß unserer Uebertretungen seiner Gebote ablegen; Wer getraut sich, zu versichern, daß ihm nicht der Gedanke an Gott sehr oft so unbestimmt, so verworren, so flüchtig erscheine? Nicht anders kann aber alsdann auch das Sündenbekenntniß sein, welches wir ihm ablegen. Gar zu oft ist dieses Sündenbekenntniß vor Gott eben auch nur Bekenntniß vor uns selbst, da der Gedanke an Gott ein Gedanke unseres Geistes ist, und die Schaam, die wir empfinden, ist alsdann auch nur die vor unserem besseren Selbst. Durch die äußere Beichte ändert sich alles Dies; der Wille Gottes tritt uns in der concretesten, bestimmtesten Gestalt entgegen; ein lebendiges Wesen, und ein anderes, als wir, eine Person neben uns ist es, mit der wir verkehren, ein Mensch, dem Gott an diesem Orte Auctorität verliehen hat, ein Mensch, der seine Stelle vertritt. Nun müssen die Gedanken über unsere Fehler und Vergehungen concentrirt und festgehalten, denn sie müssen vernehmlich werden und zu klaren, deutlichen Worten sich gestalten, und wenn der Mensch so geneigt ist, sich selbst zu belügen und sich vor sich selbst zu flüchten, hier kann er es nicht und muß mit der Sprache heraus. Alles Dies zeigt von selbst an, wie die Beichte die Vollendung der Reue

sein könne, und wie sie eine größere Intensität des Bußgeistes voraussetze und eine solche hervorrufe, als ein blos inneres Bekenntniß vor Gott.

Göthe erzählt in einem seiner Berichte aus Italien, daß er einst mit einem Bewohner dieses Landes gereist sei, und demselben über die in dessen Heimath verbreitete Sage, daß die Protestanten einem Baume beichten, Aufschluß gegeben habe; er habe nämlich seinem Gefährten gesagt, daß sie ein inneres Bekenntniß der Sünde ablegen. Der Italiener aber habe erwiedert, Dies sei nicht viel besser, als es vor einem Baume zu thun. In dieser seltsamen Sage, und der noch seltsameren Billigung derselben von Seiten eines denkenden Mannes liegt eine gewisse Wahrheit verborgen, die in dem bereits Gesagten vielleicht enthüllt ist. Das gemeine Bewußtsein begreift und drückt, Was es begreift, nur im Bilde aus, daß das blos innere Bekenntniß in der Regel, denn es gibt auch hier Ausnahmen, an Dürftigkeit, Schwäche und Unfruchtbarkeit leide. Auf eine bemerkenswerthe Weise spricht sich Dies auch in dem so oft von Protestanten gegen die Ohrenbeicht vorgebrachten, auch von Herrn Baur wiederholten Grunde aus, daß man ja doch seine Sünden nicht alle wissen könne, folglich auch sie nicht zu beichten vermöge. Was man nicht wissen kann, ist man auch nicht zu bekennen verpflichtet; aber wenig müßte sich Derjenige beobachten, kennen und erkennen wollen, der nicht seine wichtigeren Vergehungen, der nicht die eigentlichen Schattenseiten seines Lebens wüßte. Und Wer sie nicht weiß und gründlich weiß, kann sich auch nie gründlich bessern.

§. 62.

Absolution im katholischen und protestantischen Sinn.

Diese Bemerkung führt uns zum Begriff der Absolution, über welchen Herr Baur meine Darstellung ungenügend gefunden hat, insofern sie den Unterschied des katholischen von dem protestantischen Begriff nicht klar hervorhebe; oder vielmehr Herr Baur meint, nach seiner Weise, ich habe hier wohl Etwas zu verschweigen gehabt, weil sich, wenn ich bestimmter gesprochen hätte, wohl würde ergeben haben, daß sie nichts Anderes sein könne, als eine bloße Erklärung, daß die Sünde vergeben sei, wofür die Protestanten die Lossprechung halten. Ich zweifle nicht, daß nach folgender Darlegung keine Dunkelheit mehr über dem Gegenstand schweben werde. Die Buße ist den Katholiken ein Sacrament, und die priesterliche Lossprechung, die sich an die Actionen des Sünders anschließt, ein integrirender Theil desselben, so gut als die Worte bei der Taufe: ich taufe dich im Namen des Vaters u. s. w. Das Sacrament aber, welches mit der Absolution erst vollzogen ist, rechtfertigt den Sünder durch innere Gnadenmittheilung; die Rechtfertigung ist aber, wie bekannt, nach katholischen Grundsätzen keine bloße Erklärung, daß die Sünde vergeben sei, sonach kann auch durch die Absolution durchaus keine Erklärung der genannten Art abgegeben werden wollen. Der Priester ist Vermittler des Sacraments (minister sacramenti); seine Thätigkeit kann demnach nicht weniger als das Sacrament selbst bedeuten. Da aber umgekehrt, der protestantische Lehrbegriff die Rechtfertigung nur als Erklärung der Sündenvergebung darstellt, Was sollte

noch die Absolution des Geistlichen für eine andere Bedeutung haben können?

Weil Herr Baur von dem Wesen der Sacramente nur eine äußerst geringe Einsicht hat, so benimmt er sich hierauf auch gegen Bellarmin so ungemein wunderlich. Dieser Theologe sagt nämlich (de poenit. l. III. c. 2.) gegen die protestantische Auffassungsweise, die bloße Ankündigung der Sündenvergebung durch den Priester sei völlig bedeutungslos, er möge sie unbedingt oder bedingt abgeben; denn der Sünder sei ja schon durch seinen Glauben der Sündenvergebung gewiß; wenn er ihn habe, und diese Gewißheit könne die priesterliche Erklärung doch nicht erhöhen; wenn er aber den Glauben nicht habe, so nütze die Versicherung des Priesters ohnedies Nichts, da sie ja nur eine Erklärung Dessen, was schon sei, sein solle. Das ist der Sinn Bellarmins. Was hätte Herr Baur daraus schließen sollen? Offenbar, daß Bellarmin die Absolution gar nicht unter dem Gesichtspunct einer Erklärung, weder einer hypothetischen noch absoluten betrachtet wissen wollte; sondern daß er sie als Theil des Sacraments auffaßt, welches dem Sünder die Gnade darbiete. (Ob sie dieser aber wirklich empfängt, hängt von der oben besprochenen Disposition desselben ab, gerade wie bei der Taufe, wie beim Abendmahle u. s. w.) Aber einen solchen Schluß zieht Herr Baur nicht, sondern mit vielen Worten läßt er sich darüber aus, welche Verkehrtheit es auch sei, und zu welchen Absurdidäten es führe, wenn es schlechthin von dem Richterspruche des katholischen Priesters abhängen solle, ob der Büßende Sündenvergebung erhalte, oder nicht, wenn die Absolution nicht blos hypothetisch ankündigend sein solle; ferner, wie der Priester als ein

nothwendig auch auf das künftige Leben sich erstrecken, und der Mensch bleibt demnach dem Strafverhältniß unterworfen, solange noch nicht abgebüßt ist, Was ihn in Beziehung auf sein zeitliches Leben Gott gegenüber zu einem strafbaren Sünder macht. Diese Ansicht von den Satisfactionen im eigentlichen Sinne wird nur bestätigt durch Dasjenige, was der Verfasser über den Charakter derselben weiter sagt, daß es eine ganz unhistorische Behauptung sei, die von der alten Kirche geforderten Genugthuungen haben lediglich den Zweck gehabt, die Kirche zu versöhnen. Die alte sichtbare Kirche habe sich keineswegs in der Weise von Christus getrennt, wie es in der neuern Zeit außerhalb der katholischen Sitte geworden sei, man trage nur eine auf einem ganz andern Standpuncte gewonnene Ansicht auf die christliche Urzeit über, wenn man die eben als ungeschichtlich bezeichnete Betrachtungsweise der alten Satisfactionen geltend machen wolle. Beziehen sie sich demnach nicht blos auf das Verhältniß des Einzelen zur Kirche, sondern auf sein Verhältniß zu Christus, so hängt von ihnen ab, ob sich der Mensch wahrhaft versöhnt durch Christus betrachten darf, oder nicht, sie betreffen nicht blos ein äußerlich disciplinarisches Verhalten, sondern den innern sittlichen Werth des Menschen an und für sich.» Nur der Schluß der Stelle ist einer Berichtigung bedürftig, weil die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus ihren vollen Werth behauptet, ungeachtet dieser zeitlichen Strafen. Stellen aus der ersten Zeit der christlichen Kirche aber, welche die biblische Lehre wohl beherzigt hat, ließen sich eine große Menge anführen; eine mag indeß genügen *).

*) Cyprian. ep. 75. Non quasi *a nobis* remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam

Wenn sodann Herr Baur zu tadeln scheint, daß zwar die Kirche auch die von Gott im Laufe des Lebens verhängten Leiden, wenn sie mit Geduld übernommen werden, für Genugthuungen halte, aber dabei gleichwohl auch die von ihr verfügte Strafe, noch Etwas wolle gelten lassen, so ist wohl zu entgegnen, daß manche Christen, die sich sehr schwerer Vergehungen schuldig gemacht haben, aber zurückgekommen sind, von Gott nicht mit Leiden heimgesucht werden; die Kirche thut also wohl, wenn sie immer nach Maaßgabe dieser Vergehungen Satisfactionen anordnet, und es wäre nur zu wünschen, daß sich nicht namentlich heut zu Tage so viele Geistliche aus feiger Nachgiebigkeit gegen den Geist einer Gott entfremdeten Zeit, ihrem Amte halb oder ganz entzögen. Auf eine andere Art drückt hierauf Herr Baur sein Befremden aus, wenn er sagt: „Sie (die vom Priester auferlegten Strafen) sind daher auch die Satisfactionen im eigentlichen Sinn des Worts, aber nur um so auffallender zeigt sich dabei das Willkührliche der ganzen Lehre. Was der Priester in der Eigenschaft eines geistlichen Richters als opus satisfactionis auferlegt, soll das Mittel sein, ein Strafverhältniß aufzuheben, in welchem sich der Mensch Gott gegenüber nach dem Urtheil des Priesters befindet. Das Urtheil des Priesters entscheidet über den in jedem einzelen Falle stattfindenden Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe.“ Die Willkühr ist nicht so groß, als Herr Baur meint, und nur meinen kann, weil er sich hier an sehr wichtige,

---

delictorum suorum convertantur, et *Domino* plenius satisfacere cogantur . . . . . concedite; *Deo* praestare quae sua sunt etc.

geſchichtliche Thatſachen nicht erinnert. Schon aus dem dritten Jahrhundert beſitzen wir von großen Synoden für einzele Fälle beſtimmte Strafausmeſſungen, nach welchen ſich der Prieſter zu richten hat. Was hierin weiſe, chriſtlich erleuchtete Männer angeordnet und Jahrhunderte gebilligt oder modificirt haben, iſt dem Einzelnen eine nicht verächtliche Richtſchnur. Uebrigens liegt hier, wie überall, an dem quantitativ mehr oder weniger nicht ſo viel, als an der aufrichtigen Anerkennung des Sünders, daß er mit Recht büße, und daß er gegen die Weltordnung verkehrten Sinnes ausgeſchlagen habe.

§. 64.

Vom Ablaſſe. Allgemeinere Mißverſtändniſſe.

Dieſe von der Natur der Sache empfohlene Anſicht der Kirche ſprach ſich beſonders und zu allen Zeiten in dem Ablaſſe aus, gegen welchen ſich Herr Baur begreiflich an dieſem Orte auch ausläßt. Er begnügt ſich indeß mit meinem in der Symbolik niedergelegten Zugeſtändniſſe, daß hierin großer Unfug und ſtrafwürdiger Mißbrauch getrieben wurde, nicht; er wendet ſich vielmehr gegen die Sache ſelbſt, und iſt S. 269 der Meinung, daß der Mißbrauch aus der dem ganzen katholiſchen Syſteme zu Grunde liegenden Richtung hervorgehe, und der nothwendige Fluch ſei, der auf den Principien deſſelben liege. Will Herr Baur etwa ſo viel ſagen: daß die Lehre von der Freiheit, von der Mitwirkung des Menſchen mit Gott, ferner die Lehre, daß nur der in Liebe und Werken thätige Glaube rechtfertige, und ein Glaube ohne Liebe todt ſei, überhaupt der von ihm ſo-

genannte Pelagianismus der Kirche zu den Mißbräuchen des Ablasses nothwendig führe? Es wäre ein Herrn Baur's Scharfsinne angemessenes Problem gewesen, den nothwendigen innern Zusammenhang zwischen diesen Principien der katholischen Glaubenslehre und den Mißbräuchen des Ablasses nachzuweisen; und es ist daher wohl für die Wissenschaft zu bedauern, daß es nicht geschah. Das Versäumniß ließe sich indeß nachholen. Zwar fügt Herr Baur Seite 269 noch bei: «Warum ist denn ein so schlimmer, alle sittliche Begriffe verkehrender Mißbrauch gerade nur innerhalb der katholischen Kirche möglich? Offenbar nur deßwegen, weil nur das System dieser Kirche auf das äußere werkthätige Handeln so großes Gewicht legt, daß zuletzt die Handlung von dem Handelnden getrennt, und als bloßes opus operatum der sittlichen Gesinnung so gegenüber gestellt wird, daß der sittliche Werth des Handelnden nicht in diese, sondern nur in jenes gesetzt werden kann.» In Betreff das Opus operatum habe ich mir Herrn Baur schon zu sagen erlaubt, daß er demselben seine Gedanken niemals zugewendet, sondern nur allerlei gäng und gebe Vorstellungen davon in sich aufgenommen habe. Was aber den Mißbrauch des äussern werkthätigen Handelns betrifft, so liegt die Ursache davon darin, daß eine Wahrheit vorhanden ist, die mißbraucht werden konnte; unter den Protestanten aber ist deßhalb kein Mißbrauch nach dieser Richtung hin möglich, weil sie die Wahrheit selbst verworfen haben. Auf das «äußere werkthätige» Handeln können sie deßhalb niemals einen übertreibenden Werth legen, weil sie ihm überhaupt allen innern Werth vor Gott abgesprochen haben. Die Bestien können von der Vernunft keinen Mißbrauch machen, weil sie keine

haben; und die Blinden nicht vom Geſicht, eben weil ſie keines beſitzen. Wer die Geſchichte der katholiſchen Kirche durchforſcht, findet ſehr leicht, daß nach allen nur möglichen Richtungen hin ausgeſchweift wurde; aber gerade dieſe Erſcheinung zeugt von dem Vorzuge, den die katholiſche Kirche vor allen Secten und Confeſſionen hat; ſie zeugt nämlich davon, daß die genannte Kirche alle möglichen Seiten und Richtungen des menſchlichen Geiſtes berührt, ja ergreift und zu bilden vermag. Wenn man allerdings leicht nachweiſen kann, daß da ein Verſinken in die Aeußerlichkeit drohte, ſo iſt dagegen dort ein eben ſo einſeitiges und zu weit getriebenes Verſinken in die Innenwelt bemerkbar, wie Dies ſogar an ganzen Geſellſchaften innerhalb der katholiſchen Kirche beobachtet wurde und noch beobachtet werden kann. Es gab Zeiten, in denen mit dem Verſtande, bezogen auf das Dogma, ein ſo verſchwenderiſcher Gebrauch gemacht wurde, daß die ganze Weltgeſchichte nichts Gleiches aufzuweiſen hat; daneben ſprach ſich aber auch ein Uebermaas des Gefühlslebens, des ſogenannten myſtiſchen aus. Woher nun alles Dies? Weil im Katholicismus alle Momente des geiſtigen Lebens ſich vereinigen, ſind auch nach allen Richtungen hin ungemeſſene Entwickelungen möglich, die als ſolche krankhafte Zuſtände ſind; aber eben darum, weil auch der Gegenſatz derſelben vorhanden, iſt der Arzt mitgegeben, und die Heilung ſtets zu erwarten. Allerdings würde im vollkommenen Zuſtande aller Mitglieder der Kirche eine fortwährend gleichmäßige Entwickelung aller Kräfte und Richtungen, ein harmoniſches Innen- und Außenleben, ein Gleichmaas von Gefühl und Verſtand, von Erkennen und Streben u. ſ. w. ſtattfinden. Allein ein ſolcher Zuſtand iſt in dieſem ſind-

haften Zeitleben nicht zu erwarten; denn dann müßte auch in jedem Einzelen das rechte Verhältniß des Ein- und Auskehrens des Geistes, der Bildung des Erkenntnißvermögens und des Gemüths u. ſ. w. geſehen werden, woran noch nicht zu denken iſt. Was wir billiger Weiſe erwarten können, iſt nur Dies, daß ſich alle Einſeitigkeiten gegenſeitig corrigiren, indem ſie auf einander ſtoßen, und die Auswüchſe ſich gegenſeitig abbrechen, ſo daß doch im Ganzen möglichſte Geſundheit iſt, jede Richtung wenigſtens von Einzelen auf erfreuliche und höchſt erfreuliche Weiſe gepflegt und ſogar in vielen Individuen, indem ſie ſich das Gute aller Richtungen aneignen, eine gewiſſe Allſeitigkeit erreicht wird. Wenn alſo Herr Baur frägt, warum ein Mißbrauch äußeren werkthätigen Handelns nur innerhalb der katholiſchen Kirche möglich ſei, ſo würde es ſich, um zur gehörigen Würdigung ſeiner eigenen Confeſſion zu gelangen, als weit heilſamer ausgewieſen haben, wenn er gefragt hätte, warum dieſer Mißbrauch in der proteſtantiſchen nicht möglich ſei? Die Antwort wäre eben ſo leicht geweſen, als wenn er die Frage aufgeworfen hätte, warum bei den Herrnhutern und Quäkern nie ein Mißbrauch von der Wiſſenſchaft geſehen worden ſei? Auch muß ich Herrn Baur einladen, darüber nachzudenken, warum wohl in ſeiner Confeſſion nie Schriften von ſo tiefer, geſunder, kraftvoller Innerlichkeit hervorgebracht wurden, wie die von Franz von Aſſiſis, von Thomas von Kempen, von Tauler, von Franz von Sales, der heil. Thereſia, Ludwig von Granada, Fenelon u. ſ. w.? Wer nie ſo weit nach Außen ſich bohren kann, um einen Dom, wie das Münſter von Straßburg zu errichten, dem fehlt auch die Kraft, ſich ſo tief nach Innen zu wenden, um

ein Gemüthsleben, wie jene Männer und Frauen, zu nähren.

§. 65.

Was Auferlegung der Bußwerke und Ablaß sei, wird an einem Factum nachgewiesen. Historische Ansichten.

Doch Herr Baur hat es sich nie recht klar gemacht, Was denn eigentlich ein Ablaß sei. Dies ergibt sich besonders aus Stellen, wie S. 268. Der ganzen Stelle liegt der Gedanke zum Grunde, der Kirche sei die Gesinnung so viel als gleichgültig, so das die gemeine protestantische Vorstellung, Ablaß sei gleich Sündenvergebung, hier nur in einer durch einen Schwall von Worten entstellten Form zum Vorschein kömmt. Hatte man aber einmal Ablaß mit Sündenvergebung verwechselt, und gehört, daß der Ablaß an diese und jene äußere Werke geknüpft sei, so war die Vorstellung unvermeidlich, daß nach der Lehre der Katholiken der Mensch um sechs Batzen seiner Sünden los werde, und so oft er diese daranrücken wolle, aufs Neue sündigen könne. Dies ist mit deutlichen und einfachen Worten Herrn Baurs Ansicht, die wenn nicht in allen, doch in den meisten Schulen der Protestanten den Kindern mitgetheilt und als Grundlage ihrer Betrachtungsweise der katholischen Kirche, und der Würdigung ihrer Mitglieder empfohlen wird.

Ich werde mich daher ausführlicher über diesen Gegenstand verbreiten, eben weil sogar oft die Wissenden unter den Protestanten Nichts von demselben wissen; denn über einen Gegenstand nicht das Wahre wissen, und Falsches von ihm wissen, ist wohl noch weniger als

Nichtwissen. Bevorworten muß ich, daß, da der Begriff der schon besprochenen Satisfactionen hier die Hauptsache ist, und dieselben nicht nur als Strafen, (poenae vindicativae) sondern auch als Erziehungsmittel (poenae medicinales) aufgefaßt werden müssen, nach Verschiedenheit der Bildungsstufe, auf welcher ein Zeitalter steht, auch die Satisfactionen je einen verschiedenen Charakter annehmen. Eine rohere Zeit fordert die Anwendung schärferer, härterer Mittel, als eine gebildetere, um denselben Zweck zu erreichen. Von der ältesten christlichen Kirche macht man sich eine sehr einseitige Vorstellung, wenn man sie sich nur so im Allgemeinen als die Blüthezeit des christlichen Lebens denkt; es gab schon im zweiten und dritten Jahrhundert ungemein rohe Stoffe in ihr, und nur daraus ist mit Zuziehung der bekannten Ursachen, aus denen man sich längst die so strenge Zucht derselben erklärte, eine erschöpfende Auffassung dieser Erscheinung zu gewinnen. Der ernste sittliche Geist der Kirche griff instinctartig nach diesem Mittel, welches auch eine lange Erfahrung bewährte. Im vierten und fünften Jahrhundert vermehrte sich die Masse der unbewältigten Elemente, da die meisten Heiden im römischen Reiche nur zu oft noch mit dem Heidenthum in ihrem Innern in die äußere Kirche eintraten. In manchen Theilen der Kirche, z. B. in Africa, wurde aber das Uebel nach Augustins Zeugnisse so groß, daß die kanonischen Bestimmungen nicht mehr anwendbar wurden, indem an vielen Orten der größere Theil der Gemeinden der öffentlichen Buße hätte unterworfen werden müssen. Hier konnte, wie Augustin sagt, nur die göttliche Vorsehung durch die Schickung ausserordentlicher Drangsale Mittel zur Abhilfe bereiten. Nun traten die ersten Zeiten

des Mittelalters ein mit allen ihren furchtbaren Erscheinungen, und die Kirchenzucht verfiel nachgerade gänzlich. Als sie sich unter Karl dem Großen wieder erhohlte, nahm sie abermal eine den Zeiten angemessene Gestalt an. Ich will an einem Beispiele zeigen, wie sie geübt wurde, und an demselben auch den Begriff des Ablasses anschaulich machen, wie er durch das ganze Mittelalter hindurch fortbestand. Denn dieses ist es doch vorzugsweise, welches der Anklage Raum gibt. Das Beispiel, welches ich wähle, ist einem Lebenskreise entnommen, in welchem die allgemeine Rohheit der Zeit die greulvollsten Verwüstungen um so eher hervorbringen konnte, je zarter die Grundlagen sind, auf welchen er erbaut ist.

Paulinus, Bischof von Aquileja ordnete einem Mörder seiner Gattin folgende Buße an: «Mit Thränen und vielem Seufzen des Herzens ermahne ich dich, mein Sohn Heistulf, wenn du anders Sohn genannt zu werden verdienst, du, der du so grausam einen unseligen Menschenmord vollbracht hast. Denn du hast dein Weib, einen Theil deines eigenen Leibes, getödtet, die mit dir in gesetzlicher Ehe verbunden war, ohne daß ein Entschuldigungsgrund angeführt werden könnte; denn sie übte keine Widersetzlichkeiten gegen dich aus, und strebte dir in keiner Weise nach dem Leben. Du hast sie nicht mit einem Andern in ruchloser That angetroffen, sondern durch eine gottlose Wuth befeurt, gleich einem Raubmörder mit deinem Schwerdte, grausamer und wüthender, denn alle Bestien, umgebracht. Nach ihrem Tode fügst du nun Missethat auf Missethat, o ruchloser Berauber deiner eigenen Kinder... Wäre auch der Vorwurf gegen sie gegründet gewesen, und förmlich erwiesen worden, so

konntest du sie, die einer achtjährigen Buße wäre unterworfen worden, hierauf entlassen, wenn du wolltest: ermorden aber durftest du sie nicht. Denn Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Deßhalb möge dir unser Rath gefallen, und wähle nun, Was dir am zweckmäßigsten und leichtesten scheint. Erbarme dich deiner Seele, auf daß du nicht auch noch dein eigener Mörder werdest. Wir bitten dich, o Mörder, verlaß diese böse Welt, welche dich zu dieser abscheulichen That verführt hat. Gehe in ein Kloster, demüthige dich unter dem Abte, unterstützt durch das Gebet vieler Brüder. Beobachte Alles mit Einfalt, was dir befohlen wird, und Gottes unendliche Barmherzigkeit verzeiht dir vielleicht und erquickt deine Seele, bevor sie in den ewigen Flammen gepeinigt wird. Dies mag wohl das Leichteste sein. Willst du aber öffentliche Buße in deiner Wohnung thun, und außerhalb des Klosters, Was wohl schwerer und härter ist, so ermahnen wir dich, dieselbe also zu vollbringen. Wein und alles starke Getränke sollst du nicht nehmen. Keine Art von Fleisch sollst du jemals genießen, außer am Osterfeste und am Weihnachtstage. In Wasser, Brod und Salz sollst du büßen. Im Fasten, Nachtwachen, in Gebeth und Almosen bringe alle Zeit zu. Niemals umgürte dich mit Waffen, nirgends führe eine Rechtssache. Niemals darfst du heirathen, und eben so wenig eine Concubine haben. In keinem Bade darfst du dich waschen, an keiner Gesellschaft von Fröhlichen Theil nehmen. In der Kirche nimm deinen Platz hinter der Thüre, getrennt von den andern Christen. Dem Gebeth der Ein- und Ausgehenden empfehle dich demüthig. Halte dich alle Tage deines Lebens unwürdig der Ge-

meinſchaft des Leibes und Blutes unſeres Herrn, und enthalte dich deſſelben. Am letzten Tage deines Lebens aber ſollſt du aus Nachſicht das heil. Abendmahl empfangen, wenn du anders würdig ſein wirſt, daß es dir Jemand reiche.« *).

Um die volle Bedeutung dieſer Zucht zu begreifen, muß man eine Stelle bei Hincmar über den grauenvollen Zuſtand des ehelichen Lebens in der damaligen Zeit **) ver-

*) Hard. Concil. Tom. IV. fol. 909.

**) Hincm. Rem. Opusce. p. 339. seq. Vergl. meine Abhandlung: aus und über Pſeudoiſidor. Tübing. Quartalſchrift. 1832. I. Heft. S. 33 ff. Die Stelle aus Hincmar lautet: »Wenn die Männer gegen ihre Frauen (nach der heiligen Schrift) nicht einmal bitter ſein ſollen, um wie viel weniger roh, grauſam, blutdürſtig, ohne auf ſie irgend ein Geſetz anzuwenden, oder Vernunftgründe, oder ein beſonnenes Urtheil in Rückſicht auf ſie eintreten zu laſſen? Alles Dies iſt ſelbſt gegen Sclaven nach der chriſtlichen Religion zu beobachten; aber die Männer benehmen ſich in ihrem Zorne und in ihrer gottloſen Wuth, als wollten ſie ihre Weiber auf die Fleiſchbank führen laſſen, um ſie daſelbſt ſtückweiſe zu verkaufen, oder als wäre es ihr Wille, ſie wie Hämmel und Schweine durch das Meſſer ihrer Köche ſchlachten zu laſſen, oder ſie tödten ſie ſelbſt mit eigener Hand und eigenem Dolch .... Manche ſind ſo roh, nicht mehr menſchlich leidenſchaftlich, ſondern viehiſch grauſam, daß ſie ihre früheren Gattinnen aus bloſem Verdachte des Ehebruchs, oder aus Begierde, eine andere Frau oder Concubine zu haben, ermorden, und noch von dem friſchen Blute triefend, ohne vorhergegangene Buße, ohne Demüthigung vor Gott und der Kirche, ſondern vielmehr voll von Uebermuth, ohne Verzug vor den Altar treten, und gutes Muthes den heiligen Geheimniſſen ſich nahen. Sie mögen ſich zu vertheidigen ſuchen, wie ſie wollen, durch weltliche Geſetze, wenn es

gleichen, und der Kirche Dank wiſſen, daß ſie aus ihrem Weſen heraus Mittel zu entwickeln wußte, durch welche der Barbarei entgegengearbeitet, und dieſelbe gebrochen werden konnte. Denn wenn ſie mit ihrem Arme auch manche Mächtigen nicht erreichen, und dieſelben bändigen konnte (und doch geſchah auch Dieſes ſehr oft); wenn auch manche Strecken der mittleren Zeit ſo wüſt und öde daliegen, daß ſelbſt die Kirche, in allen ihren Ordnungen erſchüttert, der ihr eigenen Betrachtungsweiſe der Dinge keine Folge zu geben vermochte: ſie verließ doch die Grundſätze nie, und ſobald die Umſtände günſtiger geworden waren, wendete ſie dieſelben auch an. So wurde allmählig Europa der Bildung theils zurückgegeben, theils zuerſt übergeben. Was hätte der Proteſtantismus unter ſolchen Bedingungen zu wirken vermocht; Was hätte ſeine einſeitige Innerlichkeit gefruchtet? Mit ſeiner Lehre, daß dergleichen erziehende und ſtrafende Maaßregeln, wie ſie Paulinus ergriff, und die Biſchöfe, ſeine Zeitgenoſſen, einſchärften, das Verdienſt Chriſti ſchmälern, welches allein durch den Glauben ergriffen werden könne, daß Gott allein wirke, und daß dieſe Genugthuungen der Genugthuung Chriſti Eintrag thun, hätte er wahrlich nicht den mindeſten ſittlich-religiöſen Fortſchritt eingeleitet.

Heiſtulf, der die Abſcheulichkeit ſeiner That nicht einmal eingeſtand, vielleicht nicht einmal begriff, Heiſtulf, deſſen Geiſtesauge von der Leidenſchaft, einem andern

ſolche gibt, oder durch menſchliche Gewohnheiten; wenn ſie Chriſten ſind, ſollen ſie wiſſen, daß ſie am Gerichtstage nicht nach römiſchen, nicht nach ſalfiſchen, nicht nach gundobadiſchen, ſondern nach den göttlichen und apoſtoliſchen Geſetzen werden gerichtet werden u. ſ. w.

Weihe ſich ungehindert hingeben zu dürfen, ganz verfinſtert war, ſollte nun Zeit gewinnen, um zur Kenntniß ſeiner ſelbſt zu gelangen, und in Verhältniſſe geſetzt werden, die es ihm erleichterten. Das Urtheil, welches er über ſeine That und dadurch über ſich ſelbſt fällen ſollte, war vorerſt nur das Urtheil der Kirche, und ihm noch äußerlich; aber es war das Urtheil einer Auctorität, die er zwar nicht verſtand, aber doch blindlings verehrte, vielleicht auch nur knechtiſch fürchtete. Nun wurde er aufmerkſam durch eine äußere Gewalt, da die innere Macht des Guten in ihm eben Unmacht war. Abgeſchnitten von der Welt, ihren Genüſſen und Freuden, ſtand ſeine That als Urſache der Entbehrung längſt angewöhnter ſinnlicher Befriedigung vor ihm, und ein äußerer Schmerz über ſein Thun konnte nicht fehlen. Die aufgehobene Gemeinſchaft mit den Gläubigen und der irdiſchen Kirche wurde ihm nun aber auch das Bild der aufgelöſten Verbindung mit den Heiligen und Seligen und dem Haupte aller Erlöſten, Chriſtus, und ſomit ein Bild und Vorgefühl der jenſeitigen Folgen, die nicht ausbleiben würden, wenn er in ſeinem Sinne verharre. Im Beginne der Faſtenzeit, am Aſchermittwochen verſammelte er ſich mit den übrigen Büßenden in der Hauptkirche ſeines Sprengels, ſein Haupt wurde mit Aſche beſtreut, die ſieben Bußpſalmen mit ihm gebetet und — dann wies ihn der Archidiacon aus dem Gotteshauſe wieder hinaus, als einen Unwürdigen, der keine Gemeinſchaft mit dem Erlöſer habe, und dieſer Act wiederholte ſich jährlich. Eine ernſtere Furcht ergriff ihn nun, und er war vorbereitet auf die höheren Eindrücke, auf das Wort vom Sündenvergeber, auf das Wort von der Hoffnung und von der Liebe, die allein zum lebendigen

Glieder des sittlichen Leibes des Herrn machen, und er unterzog sich den Entsagungen schon aus besseren Rücksichten, als anfangs, da sie ihm, dem Widerstrebenden, waren aufgenöthigt worden.

Es konnte nicht fehlen, daß sich nun auch der tiefere Bußsinn in der ganzen äußeren Erscheinung abdrückte, und gab es auch Heuchler: das auswendige Bezeigen eines gründlich Gebesserten ist in der Regel doch ein anderes, als das eines leichtsinnigen oder gar verstockten Menschen; so daß aus demselben, wenn auch niemals untrügliche, doch in den meisten Fällen sichere Schlüsse gezogen werden konnten. Der Büßende gab sofort auch sein Verlangen nach den kirchlichen Heilsmitteln zu erkennen; es wurden ihm entfernte, sehr bedingte Hoffnungen gegeben; er erneuerte seine Bitte, und wurde schon auf die nächste Zukunft verwiesen; endlich ließ man ihn zur Beicht und Communion, und gab ihm somit den Frieden der Kirche, nach welchem er längst Sehnsucht in sich getragen hatte. Die Büßung, die ihm lebenslang auferlegt war, und nach den Kanonen auferlegt werden mußte, hatte daher eine Abkürzung erhalten; diesen Nachlaß nannte man Ablaß, der somit nicht Sündenvergebung, sondern Erlaß eines Theils der Bußwerke ist, weil, Was sie bewirken sollten, bereits erreicht war, oder doch jedenfalls, so weit der Mensch sehen konnte, erreicht schien. Auch nicht wegen dieser äußern Werke wurde die Sündenvergebung ertheilt, sondern wegen der Gesinnung des Büßenden, welche durch jene Werke nur hervorgerufen und befestigt werden sollte.

§. 66.

Schatz der Verdienste, über welche die Kirche verfügt, wenn sie Ablaß ertheilt. Historisches.

Solche Büßungen wurden nun nach Verhältniß der Verbrechen und Vergehungen auf Mord und Todschlag überhaupt, auf Ehebruch, Unzucht jeder Art, Wucher, Geiz u. s. w. festgesetzt, und die öffentliche Buße, die für öffentlich bekannte schwerere Vergehungen erkannt wurde, und von welcher die feierliche Buße (poenitentia solennis), welcher sich Verbrecher, die durch ihre Schandthaten ganze Gegenden in Bewegung gesetzt hatten, unterwerfen mußten, noch zu unterscheiden ist, dauerte bis ins vierzehnte Jahrhundert*).

Inzwischen war aber eine große Umbildung der Sitten eingetreten, und die alte Strenge im Ganzen nicht mehr anwendbar und nützlich; mancherlei Weisen kamen daher allgemach in Schwang, durch welche man eines Theiles der auferlegten Bußwerke enthoben werden konnte. Wer Beiträge zum Bau einer Kirche, oder zur Gründung eines Hospitals lieferte, wohl sogar, Wer zur Anlegung einer Brücke, oder Straße steuerte, (denn alles Zeitliche wurde in Beziehung zum Ewigen angeschaut), konnte einen Nachlaß von vierzig, von hundert Tagen u. s. w. erlangen**).

*) Thom. Aq. P. III. Supplem. q. XXVII. art. 1. *Aliqua poenitentia debet esse publica et solennis propter quatuor. Primo ut peccatum publicum publicam habeat medicinam. Secundo, quia maxima confusione etiam in mundo est dignus, qui gravissimum scelus commisit. Tertio ut sit aliis ad terrorem. Quarto ut sit ad exemplum poenitendi, ne desperent, qui in gravibus peccatis etc.*

*) Thom. Aq. III. P. Supplem. q. XXV. art. 3. *utrum pro temporali subsidio debeat fieri indulgentia.* Videtur quod

Endlich geſchah es ſogar, daß unter gewiſſen Bedingungen, z. B. an einem Kreuzzuge Antheil zu nehmen, oder einen gerüſteten Mann dazu zu ſtellen, ein vollkommener Ablaß gewährt wurde.

Hiebei iſt nun aber ſo ausdrücklich wie vorhin zu bemerken, 1) daß niemals ein Ablaß dieſer Art verkündet wurde, ohne beizufügen, daß ihn nur Solche, die beichten und ihre Sünden bereuen, erhalten könnten*).

---

pro temporali subsidio non debeat fieri indulgentia, quia remissio peccatorum est aliquod spirituale. Nach noch andern Einwürfen: Dicendum quod temporalia ad spiritualia ordinantur, quia propter spiritualia debemus uti temporalibus, et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia; sicut est repressio inimicorum ecclesiae (Türkenkriege), qui pacem ecclesiae perturbant, sicut constructio ecclesiarum et pontium et aliarum eleemosynarum. Im Mittelalter wurde Ewiges und Zeitliches nicht ſo getrennt, wie in neueren Zeiten; darum auch Kirchliches und Bürgerliches nicht ſo ſtreng.

*) Alb. Mag. in Sentent. l. IV. dist. XX. art. 16: Unter den Bedingungen, unter welchen ein Ablaß geſpendet und empfangen werden könne, nennt er: alia duo praesupponuntur ex parte recipientis, scil. *quod sit contritus et confessus in voto*, et quod habeat fidem, quod hoc sibi possit fieri per clavium potestatem: et ideo *semper* in literis indulgentiarum continetur: *omnibus contritis et confessis.* Thom. Aq. P. III. Suppl. Q. XXV. art. 1. Indulgentiae valent et quantum ad forum ecclesiae et quantum ad judicium Dei, ad remissionem poenae residuae *post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit injuncta sive non.* Bonavent. Brevil. P. VI. c. 10.... in relaxatione (Ablaß): ut sic tanquam veri Dei judices ligandi et solvendi integram possideant potestatem, per

Es war alſo nicht der Geldbeitrag, überhaupt nicht irgend ein äußeres Werk, das hier entſcheiden ſollte, ob Jemand eines Ablaſſes würdig ſei, ſondern die dem Beichtvater bezeigte Reue; noch weniger wurde eine ſolche Handlung anſtatt der Geſinnung, oder als Surrogat derſelben genommen. 2) Iſt nicht zu vergeſſen, daß dadurch nur die Büßungen, inwiefern ſie eigentlich genugthuend (poena vindicativae), inwiefern ſie als Strafen in Betracht kamen, erlaſſen wurden; nicht inſofern ſie heilend wirken, und den Menſchen noch längere Zeit in ſtetem Blicke auf ſeine Sünden erhalten ſollten (poenae medicinales). Solche Büßungen beſtanden fort u. ſ. w.*)

Jetzt wurde es den Theologen eine wichtige Aufgabe zu unterſuchen, wie ſich wohl auch die Kirche ermächtigt glauben dürfe, einen Nachlaß eintreten zu laſſen? Sie kehrten nun den Schatz von den Verdienſten der Heiligen hervor, über welchen die Kirche zu verfügen habe, und welche ihre Oberhirten, beſonders aber der oberſte Hirt einem Jeden zuwenden können, welcher aufrichtige Reue habe, und die Sacramente wohl vorbereitet empfange. Herr Baur wirft nun auch dieſem Schatze einige ſchiefe Blicke zu, und ich ſehe mich daher veranlaßt, denſelben gleichfalls ins Auge zu faſſen, obſchon er wie die geſammte Lehre vom Ablaß kein Dogma iſt, womit ich mich in der Symbolik ausſchließend zu beſchäftigen hatte.

---

quam impoenitentes feriant, et compescant rebelles, et nihilominus absolvant et reconcilient Deo et sanctae matri ecclesiae *veraciter poenitentes*. Nicht bei einem einzigen Theologen des Mittelalters wird man Herrn Baur's Anſicht finden.

*) Siehe die Beweisſtellen in den nächſtfolgenden Anmerkungen.

So wenig ſich indeß Herr Baur dort in die Beſtimmungen der Theologen einließ, ſo wenig erforſcht er auch hier dieſelben, und iſt gleichwohl ſehr reich an allerlei Tadel.

Zuerſt iſt nun die Vorbemerkung nicht zu unterlaſſen, daß man es ſeit dem achtzehnten Jahrhundert noch für eine der ſchätzbarſten Erfindungen des ſechzehnten hält, daß Keiner für den Anderen — gut werden könne; hienach ſagte man ſehr klug, wie alſo wohl auch die Verdienſte der Heiligen oder gar Ueberverdienſte Anderen zugerechnet werden möchten? Dieſe gewaltig tiefe Einſicht in das Weſen der Dinge war jedoch, die Wahrheit zu geſtehen, nicht erſt im ſechzehnten Jahrhundert wieder mühſam zu erfinden, oder aus dem Schutte hervorzuſuchen, denn ſie war niemals vergeſſen worden. Bei allen Scholaſtikern, welche theologiſche Lehrbücher geſchrieben haben, findet man die Frage aufgeworfen, ob Einer für den Andern genugthun könne*)? Sie antworten: je nachdem

*) Bonavent. in l. IV. Sent. dist. XX. P. II. q. 1. *An unus pro alio satisfacere possit.* Dicendum quod poena satisfactoria habet in se duplicem rationem sive virtutem. Poena enim talis propter duo est maxime, et propter medicamentum contra sequelas peccati: et in pretium ad solvendum reatum peccati. Si ergo loquamur de ista poena, secundum quod est purgatoria, sive medicinalis: cum morbus non recipiat medicinam ex poena aliena, sed propria (unde non extinguitur concupiscentia in me, si tu jejunas pro me) quantum ad hanc rationem poena satisfactoria nec potest, nec debet commutari in aliam personam .... Non potest conteri, nec confiteri unus pro alio, immo oportet quod ipse qui peccat, conteratur et confiteatur. Ebenſo Thom. Aq. Suppl. P. III. q. 13. art. 2. Poena satisfactoria est ad duo ordinata, sc. ad solutionem debiti, et ad medicinam pro peccato vitando.

Alle Diejenigen indeß, welche durch ihre Liebe zu Chriſtus auch in Liebe unter ſich verbunden ſind, bilden einen moraliſchen Leib, deſſen Haupt Er iſt, deſſen Glieder aber alle lebendigen Chriſten ſind. Wie nun durch die Willensgemeinſchaft mit Chriſtus dem Gottmenſchen Allen ſein Leiden und Dulden zu Gute kömmt, Alle ſo betrachtet werden, als hätten ſie ſelbſt gelitten; ſo findet auch eine Reverſibilität durch die Gemeinſchaft der Liebe unter den Gliedern ſelbſt ſtatt; das eine kann die zeit-

---

cator peccando contra ordinem divinitus institutum fecit, leges Dei praetergrediendo, est igitur conveniens, ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat; sic enim totaliter extra inordinationem constituetur. Per hoc ergo patet, quod postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad *aliquam* poenam pro peccato commisso etc. . . . Considerandum tamen, quod cum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia, et inhaesio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam poenam. Nam ut ex praedictis colligi potest, poena, quam quis patitur post peccati remissionem, ad hoc necessaria est, ut mens firmius bono inhaereat, homine per poenas castigato; poenae enim medicinae quaedam sunt. Et ut etiam ordo justitiae servetur dum qui peccavit sustinet poenam: dilectio autem ad poenam sufficit mentem hominis firmare in bono, praecipue si vehemens fuerit: displicentia autem culpae praeteritae cum fuerit intensa, magnum affert dolorem: unde per vehementiam dilectionis Dei et odii peccati praeteriti, excluditur necessitas satisfactoriae vel purgatoriae poenae: et si non sit tanta vehementia, quod totaliter poenam excludat, tamen quanto vehementius fuerit, tanto minus de poena sufficiet. cf. Bonavent. l. l.

liche Strafe für das andere übernehmen, z. B. der Sohn für den ſterbenden Vater *). Aber die Heiligen wurden überdies zu allen Zeiten ſo ſehr verfolgt, ſo ſehr mit Schmach überhäuft, und mußten daher in einem Maaße leiden und dulden, wie es als zeitliche Strafe für ihre Sünden nicht angemeſſen war. Dieſes Uebermaaß des Strafleidens der Einen kann nun den Anderen, die weniger, als ſie der göttlichen Gerechtigkeit ſchuldig waren, leiden, ſo zugewendet werden, daß derſelben Genüge geſchieht **). Aus dem ſo gebildeten Gemeingute

*) Bonavent. l. l. Ad illud, quod objicitur, quod non potest conteri, vel confiteri (unus pro alio) dicendum quod non est simile, quia prima scilicet confessio et contritio sunt ordinata, *ut ingrediantur unitatem ecclesiasticam, per quam fit, ut bona unius fiant bona alterius, satisfactio vero utramque sequitur et quia fundamentum istius commutationis est in charitate*, ideo non est simile . . . In nullius potestate est conteri nisi ejus, qui novit occulta cordis, scilicet spiritus hominis. Sed poenam pati est in potestate cujuslibet tam pro se, quam pro alio; attamen non est inutile, nec a satisfactione alienum, si vir justus peccata defleat minus justi. Daher der Satz, daß es keinen Ablaß für den gebe, der eine Todſünde nicht bereut habe. Thom. Aq. Summ. P. III. Supplem. Q. XXVII. art. 2. Membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis: sed ille, qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum: ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

**) Thom. Aq. l. l. Q. XXV. art. 1. Ratio autem quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum et multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter etc.

ſchöpft alſo die Kirche, wenn ſie für Lebende und Geſtorbene, wenn ſie entweder einen theilweiſen oder einen vollſtändigen Ablaß ertheilt; wenn ſie ihn unbedingt oder nur unter gewiſſen Bedingungen zur Anwendung bringt. Iſt er an ſolche geknüpft, ſo dürfen ſie jedoch ſelbſt nur wieder die Ehre Gottes und das Wohl des Nächſten fördern *).

Den meiſten Aufſchluß über den tieferen Sinn, der die mittelalterlichen Theologen in ihren Darſtellungen über den Schatz der Kirche leitete, gewährt eine Stelle des Thomas von Aquin in ſeiner Vertheidigung des Chriſtenthums gegen Ungläubige. Er ſagt: «Was wir durch Freunde thun, thun wir in gewiſſer Beziehung ſelbſt; denn die Freundſchaft macht aus Zweien durch die gegenſeitige Zuneigung Eins; beſonders geſchieht Dies durch die innigen Bewegungen der Liebe; daher kann Einer, wie durch ſich ſelbſt, ſo auch durch einen Andern Gott genugthun, zumal im Falle der Nothwendigkeit. Denn ein Jeder betrachtet die Strafe, die der Geliebte für ihn erſteht, auch wieder ſo, als hätte er ſie ſelbſt erlitten: es fehlt alſo auch ihm die Strafe nicht, indem er mit dem leidenden Geliebten leidet, und um ſo mehr, als er die Urſache des Leidens iſt. Auf der anderen Seite macht die innige Bewegung der Liebe

*) l. l. art. 2. Indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis charitas, ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei, ut quidam dicunt, nec divinae justitiae derogatur: quia nihil de poena dimittitur, sed unius poena alteri compensatur.

deſſen, der für den Geliebten leidet, Gott angenehmer, als wenn Jemand für ſich litte; denn dies iſt Sache der Nothwendigkeit, jenes der ſich aufopfernden Liebe. So kann alſo Einer für den Anderen genugthun, wenn er nur in der Liebe iſt.» *)

§. 68.

Bedeutung dieſes Schatzes.

Blicken wir ohne Vorurtheil auf dieſe und eine Menge ähnlicher Aeußerungen, Was können wir in dem Schatze der Kirche, deſſen Reichthümer die zeitlichen Strafen vernichten, anders ſehen, als Dies: durch den Glauben an den Erlöſer und die Liebe zu ihm iſt ſchlechthin der Zugang zum Vater eröffnet, und die Gemeinſchaft mit ihm erneuert; gleichwohl iſt dieſe Gemeinſchaft mit ihm in der Zeit nie vollkommen, weil noch ein gewiſſes Böſe auch in den Bekehrten vorhanden iſt, das der Strafe unterworfen bleibt und Leiden aller Art nach ſich zieht. Durch denſelben Erlöſer iſt aber auch eine allumfaſſende, von Liebe zuſammengehaltene Gemeinſchaft geſtiftet, deren Leben durch eine jede gute That ihrer Glieder, zumal durch das Thun ihrer ausgezeichnetſten, gefördert wird, ſo daß dieſes Thun nicht blos den Thuenden ſelbſt dem Vater Jeſu Chriſti immer näher bringt, und ſein höheres Lebensgefühl erweitert, ſondern auch auf alle noch irgend gefeſſelten Glieder des großen Leibes befreiend wirkt; Daſſelbe gilt auch von allen mit Ergebung übernommenen nicht perſönlich verſchuldeten, ſondern aus dem überhaupt noch vorhandenen Böſen fließenden Leiden der Gerechten; auch ſie verzehren die Maſſe des Böſen überhaupt und

*) Thom. Aq. Summa adv. Gent. l. III. c. 156.

der Strafe deſſelben. Wer alſo immer zu Chriſtus bekehrt iſt, betrachte ſich nicht als einen Vereinzelten, Was nur Denen, die ohne den Erlöſer leben, möglich iſt; denn ein Jeder lebt aus dem in der Kirche durch Chriſtus verbreiteten Leben, aus deſſen, auch durch die Thätigkeit ſeiner Anhänger bedingten, immer reicheren, Entwickelung, und in dem Maaße, als jeder Einzele an ihr Theil nimmt, die ihm noch anklebende Sünde und die Strafe, die er ſchuldig iſt, getilgt wird; er erkenne aber auch, daß, da durch ſein Leben nicht blos das ſeinige, ſondern auch das allgemeine genährt wird, ſein Zurückbleiben im Guten hemmend auf das Ganze einwirkt, und mit ihm Alle leiden. Je mehr alſo der Einzele ſich in das Ganze hineinlebt, deſto edler und ſeliger und ſtraffreier wird er, und mit ihm der ganze ſittliche Leib Chriſti. Aber anerkennen muß ein Jeder in Demuth, daß ihm zeitliche Strafe gebühre, und es dadurch anerkennend, daß er die Kirche um Ablaß bittet, wird ihm Befreiung von derſelben, und er iſt der Verdienſte theilhaft, die ihren Schatz ausmachen.

Es bedarf gar keiner idealiſirenden Kunſt, um in dem Schatze der Kirche keinen mechaniſchen Haufen äußerlicher Verrichtungen zu erblicken, die eben ſo mechaniſch von dem Einen auf den Anderen übertragen werden; vielmehr iſt eine lebendige, gemüthreiche, große und erhabene Auffaſſung der Gemeinſchaft der Heiligen darin ſehr leicht zu erkennen. Wenn nun Herr Baur S. 271 eine hieher gehörige ſehr ſchöne (die Gedanken des Thomas von Aquin wiedergebende) Stelle des römiſchen Katechismus ſo ganz unevangeliſch findet, ſo liegt die Urſache nur in ihm ſelbſt, weil er hier des Organs entbehrt, das zur Würdigung ihres Inhaltes gefordert

wird; ich ſage hier: denn nicht überhaupt ermangelt er des Organs, die tieferen Beziehungen von Lehren zu erfaſſen. Hätte er Etwas dieſer Art in heidniſchen Mythen, oder im Gnoſticismus und Manichäismus, oder bei einem Manne wie Apollonius von Tyana gefunden, er würde es dem Vortrefflichſten beigezählt haben, was die Geſchichte darbietet; da es aber die katholiſche Theologie hervorgebracht hat, iſt es dem Evangelium geradezu entgegen. Herr Baur gibt zuerſt folgenden Grund für ſeine Abneigung gegen die Lehre vom Ablaß an: «Was kann, ſagt er, unevangeliſcher ſein, als das rein mechaniſche Verfahren, mit welchem die ſittlichen Verdienſte, in welche als äußere Werke der ſittliche Werth des Menſchen geſetzt wird, von dem einen auf den andern übergetragen werden, was unevangeliſcher, als eine Lehre, die den ſittlichen Werth des Menſchen, das Unveräußerlichſte, mit der eigenen freien Selbſtthätigkeit und Zurechnungsfähigkeit des Einzelen (wie kam Herr Baur zu dieſen Begriffen?) aufs Engſte Verbundene, zu einer curſirenden Münze macht, die an ſich herrenlos aus der einen Hand in die andere wandert, und Dem, der ſie gerade hat, einen beſtimmten Werth beilegt? Kann es eine unlebendigere, äußerlichere Anſicht von dem ſittlichen Werth des Menſchen, eine Lehre geben, die alle ſittlich-religiöſen Begriffe in ihrem innerſten Weſen auf eine verderblichere Weiſe verkehrt und aufhebt? Und dieſe Lehre iſt nicht etwa blos eine Schulmeinung, ſondern eine recht eigentlich für den praktiſchen Gebrauch beſtimmte Lehre.»

Die bisherigen Erörterungen werden gezeigt haben, daß dergleichen Wortkram ſich eher für eine Reformationspredigt eines wohlmeinenden Land-Paſtors eignet,

der die Ohren ſeiner ſtumpfen Zuhörer kitzeln muß, und ſie nicht anders, als durch Anwendung derſelben Mittel kitzeln kann, die der Dorfmuſicus gebraucht, wenn er es vorzieht, anſtatt eines Quartetts einen polniſchen Dudelſack ertönen zu laſſen. Hätte ſich Herr Baur gegen den vielfach ſehr ärgerlichen Mißbrauch erklärt, der von der Theorie der Scholaſtiker gemacht wurde, ſo hätte ich mich, wahrſcheinlich mit Vorbehalt der durch die Geſchichte gebotenen Mäßigung, mit ihm einverſtanden erklärt; da er aber gegen die Theorie ſelbſt ſpricht, und zwar, ohne ſie auch nur einigermaßen vor den Augen ſeiner Zuhörer entwickelt zu haben, geradezu abſpricht, ſo muß ich Dies ſelbſt ſehr unevangeliſch und ſehr mechaniſch nennen. Denn das iſt keinem Katholiken je eingefallen, daß der ſittliche Werth des Einen auf einen Anderen durch irgend eine äußere Beziehung übertragen werden könne, und es wäre ein ſeltſames, von den umſichtigen Scholaſtikern gar nicht zu erwartendes Verfahren, wenn ſie die justitiam extra non, nachdem ſie dieſelbe an der Vorderthüre abgewieſen hatten, zur Hinterthüre hereinließen. Und ſelbſt wenn man ſagen wollte, die Theorie der Scholaſtiker ſei allzu ſubtil, als daß das Volk ihren Sinn habe verſtehen können, würde ich nicht einſtimmen; denn das Volk lebte in der Wahrheit, die derſelben zum Grunde liegt, es hatte ſie auf eine unmittelbar lebendige Weiſe in ſich, und die Scholaſtiker ſetzten nur in den Begriff über, Was Alle im Herzen empfanden. So wenig jetzt auch das dunkelſte Dorf einen Bewohner zählt, der meinte, darum, weil Franz von Aſſiſi ein frommer Mann geweſen ſei, dürfe er ſelbſt ein ſchlechter bleiben und doch ſeiner Gottgefälligkeit gewiß ſein, wenn er nur glaube, daß der Stifter des Ordens

der minderen Brüder ein Heiliger gewesen und sein Verdienst auf ihn übertragen sei, eben so wenig war es die Meinung des Einfältigsten im Mittelalter. Dies geht selbst aus den Ansichten jener Gelehrten im Mittelalter hervor, welche den gewöhnlichen Erklärungen des Ablasses nicht zustimmten, ja ihn an sich selbst verwarfen, indem sie die ganze Strenge der alten Bußzucht beibehalten wissen wollten; sie sagten nämlich, der Ablaß sei nur als ein frommer Betrug anzusehen, um die Menschen zum Besuch der Kirchen, des Anhörens der Predigt und zu guten Werken aufzumuntern; so daß dann allerdings ein Jeder nach dem Maaße seines Glaubens und seiner Andacht Strafenerlaß erhalte *). So hatte man also auch im Mittelalter dieselbe Erfahrung gemacht, welche noch heutzutage gerade die ausgezeichnetsten und lebendigsten Geistlichen machen, daß in den Jubeljahren (denn sonst gibt es bei uns — wenige Ablässe mehr, und sie sind auch schon seit unfürdenklichen Zeiten nicht an

*) Thom. Aq. P. III. Supplem. Q. XXV. art. 2. Circa hoc est multiplex opinio; quidam enim dicunt, quod hujusmodi indulgentiae non tantum valent, quantum praedicant, sed unicuique tantum valent, quantum fides et devotio sua exigit. Sed dicunt, quod Ecclesia ita hoc pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad benefaciendum alliciat: sicut mater, quae promittens filio pomum ipsum ad ambulandum provocat. Albert. Magn. in l. IV. Sentent. dist. XX. art. 17. tres opiniones fuerunt antiquitus circa indulgentias. Quidam enim dixerunt, indulgentias omnino nihil valere, et esse eas piam fraudem, qua mater decipiendo pueros suos provocat ad bonum, scilicet peregrinationem et eleemosynas et auditum verbi Dei et hujusmodi. Beide erklären sich mit Recht gegen diese oberflächliche Ansicht.

die Bedingung von Geldbeiträgen zu Kirchenbauten u. dergl. geknüpft) eine höchst erfreuliche religiös-sittliche Belebung, von herrlichen und andauernden Früchten der Buße begleitet, beobachtet werden könne. Auch in den oft wiederholten Beschwerden der deutschen Nation wird nicht darüber geklagt, daß das Volk die Bedeutung der Ablässe übel verstehe, sondern daß sie zu häufig gegeben, und zu viel Geld außer Landes gebracht, oder daß dasselbe doch nicht zu den vorgeschützten Zwecken, den Türkenkriegen u. s. w. verwendet würde. Ohne mich in eine historische Würdigung dieser Klagen einzulassen, namentlich in Bezug auf Türkenkriege, in welchen die Päpste Jahrhunderte lang allein das christlich europäische Interesse ins Auge faßten, wende ich nur die Worte des heiligen Hilarius hier an: «die Ohren des Volkes waren heiliger, als die Herzen der Bischöfe;» denn einige Päpste haben offenbar zu ihrer Schande in diesem Punct gehandelt. Die Protestanten endlich sind gar nicht berufen, in dieser ganzen Angelegenheit tadelnd oder anpreisend mitzusprechen, da sie ja die ganze Lehre von den Satisfactionen schlechthin verworfen haben, und einem Jeden, der glaubt, den allervollkommensten Ablaß unbedingt ertheilen, während die Katholiken ihn eben auch nur Demjenigen zukommen lassen, der, nachdem er Buße gethan hat, in der Liebe ist.

Sodann sagt Herr Baur weiter S. 272. «Wo zeigt sich aber auch deutlicher, als gerade bei diesem Punct, wie sehr durch die ganze Lehre von den Satisfactionen das Eine Verdienst des Erlösers beeinträchtigt wird? Werden nicht geradezu die Verdienste der Heiligen dem Verdienste Christi zur Seite gestellt?» Gerade in dem Sinne geschieht Dies, wie neben Gott auch noch von

persönlichen, mit Freiheit begabten Wesen die Rede sein kann. Nach dem protestantischen Systeme, welches alles freie Handeln vernichtet, und kein menschliches Verdienst in der einzelen Person anerkennt, kann auch von keinem Verdienste der Heiligen in ihrer Gesammtheit und einem Beitrage derselben zur Förderung des Gesammtlebens und der Verminderung der Strafleiden, aber ebendarum auch von keiner wahren, lebendigen Gemeinschaft der Heiligen die Rede sein. Gerade die hier zur Sprache gekommene scholastische Theorie ist also auch wieder eine Befestigung der Lehre von der Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen, die Herr Baur nach der vorhin angeführten Stelle in diesem Lehrkreise vermißt. Die Lehre vom Schatze der Kirche sagt, daß jedes sittliche Werk, gleichwie es verdienstlich für das Individuum, so auch verdienstlich für das Ganze, und darum uns auch zugewiesen sei und fortwirke, bis wir gänzlich ohne Sünde und ohne Strafe sein werden. Nicht eine einzige That eines Gerechten, von dem gesteinigten Stephanus an bis zum letzten chinesischen Martyrer ist ohne dynamische Einwirkung auf die Totalität des kirchlichen Lebens, und unsere ganze Gegenwart ist die Frucht der Mitthätigkeit mit Christus auch des geringsten wahren Gläubigen, der seit achtzehnhundert Jahren bis auf diese Stunde gelebt und gewirkt hat. Sein Thun ist ein Glied in der großen Kette, wenn auch ein noch so geringes. Viele ragen aber unter der Masse hervor durch ausnehmende Thätigkeit und ganz vorzüglich einflußreiche Leiden im Dienste des Herrn. Nehmen wir an, das Christus keinen Anklang unter seinen Zeitgenossen gefunden hätte, einen Anklang, der immer durch die Freiheit bedingt war, Was würde aus seiner Heilsanstalt geworden sein?

Hätte die Thätigkeit Christi sofort keine Mitwirkung in dem zweiten, nach seinem Tode verflossenen Menschenalter, hierauf im dritten, und so durch ununterbrochene Vermittlung bis auf unsere Tage u. s. f. gefunden, wie wären wir selbst zu erklären? Dieses Ganze des christlichen Lebens ist also ebenso die That der Heiligen als die That Christi, und zwar in derselben Art, wie auch die Wiedergeburt eines Jeden aus ihnen. Christus als Princip des neuen Lebens und der neuen Bewegung mußte vorausgehen, aber — die Menschen ihm folgen, und so wenig die Gnade im Einzelen die Freiheit verschlingt, so wenig geht im Gnadenstrom, der sich durch alle Zeiten ergießt, die Freiheit und das Verdienst Derer unter, die aus ihm trinken. Christus hat die Fesseln gelöst, womit uns der Fürst der Hölle umstrickt hatte, und uns zu sich hinabzuziehen im Begriffe war; aber Christus wollte doch, da er die Selbstthätigkeit des Menschen stehen ließ, nicht jeglichen Reitz des Bösen, und die Folgen desselben von den mit ihm Verbundenen sogleich ablösen; durchdringt ja doch noch Ein Schrei des Leidens die ganze Kirche und ertönt auch aus der Brust des Gerechtesten, und dieses Leiden ist Strafe, weil alles Leiden, das uns drückt, eine Strafe der Sünde ist, und ohne sie nicht denkbar wäre. Es ist ein Gesammtleiden und eine Gesammtstrafe, da nicht nur jeder Einzele, und darum Alle leiden und gestraft werden, sondern auch das Leiden und die Strafe des Einzelen in der engsten Verbindung mit dem der Gesammtheit steht; und wie der Einzele nur in dem Maaße, als er sündenfreier wird, (Was durch seine freie Thätigkeit bedingt ist) diese endliche Strafe an ihm vernichtet, so ist es auch mit der Gesammtheit der Fall. Da nun die Vernichtung

dieſer endlichen Leiden durch das Verdienſt der Heiligen und Gerechten unter ſtetem Einfluſſe Chriſti bedingt iſt, ſo erſcheinen ſie allerdings neben Chriſtus verdienend, und verhalten ſich zum Gottmenſchen, wie vergöttlichte Menſchen. Aber ihr Verdienſt ſteht neben dem Verdienſte Chriſti, wie ein zeitliches neben einem ewigen. Indeß, obgleich es nur ein zeitliches und durch das Verdienſt Chriſti ſelbſt wieder bedingtes Verdienſt iſt, ſo iſt es darum doch ein Verdienſt. Jede entgegengeſetzte Anſicht, die die mitwirkende Thätigkeit, und das darangeknüpfte Verdienſt der Heiligen läugnet, wird folgerichtig zur Weltvergötterung hingedrängt, nach welcher eben Alles Gott iſt, weil alle thätige Kraft nur Gottes Kraft unmittelbar ſein ſoll; eben darum hört der chriſtliche Gott, der Vater Jeſu Chriſti, und Chriſtus ſelbſt auf. Indem eine ſolche Anſicht die Menſchen neben Gott nicht ſehen will, weil ſie etwas verdienen und Chriſti Ruhm ſchwächen könnten, bleibt ihr Nichts übrig, als, wenn ſie ſich ſpeculativ feſtſetzen will, den Menſchen zu Gott ſelbſt zu machen. Der Gott, der keine freien Weſen neben ſich haben kann, ohne ſogleich aufzuhören, Gott zu ſein, iſt ein Götze; und der erlöſende Gottmenſch, der neben ſeinem Verdienſte kein anderes dulden darf, ein Contrefei dieſes Götzen. Uebrigens ergibt ſich hieraus, daß im Syſteme der Proteſtanten der attiſche Oſtracismus mit ſeinen Proſcriptionen von Anfang an thätig war. Das Gleichmachungsſyſtem duldet keine hervorragenden Erhabenheiten, und der vorzugsweis gerechte Ariſtides iſt ein Gegenſtand vernichtender Eiferſucht, eben weil er ſich vermeſſen hat, nicht in thörichter Eitelkeit edler als Andere ſein zu wollen, ſondern es eben factiſch zu ſein, indem er ſeiner beſſeren Natur mit Freiheit folgte. Dieſer

Ostracismus dauerte fort, bis endlich Christus selbst zu einem bloßen Menschen herabgedrückt, oder ihm doch nur unter der Bedingung gestattet wurde, Gott zu sein, daß er zugleich unsere göttliche Natur und wesentliche Gerechtigkeit anerkenne. In der scholastischen Lehre vom Schatze der Kirche, der einem Jeden im Ablasse zugewendet werde, ist also eine große Wahrheit enthalten, obwohl die Darstellung, die ihm die Scholastiker gegeben haben, mancher Berichtigung, überhaupt einer weitern Ausbildung fähig ist.

Herr Baur hat sich (S. 269) die «Flüchtigkeit», mit welcher ich in der Symbolik die Lehre vom Ablaß behandelt, und S. 270 das völlige Schweigen vom Schatz der Kirche, von welchem doch der ehrliche Bellarmin mit so lobenswerther Offenheit gesprochen habe, dadurch erklärt, daß sich jedes edlere sittliche Gefühl zum Widerspruch gegen eine solche Theorie und Praxis erheben müsse. Wenn mir nun Herr Baur auf der einen Seite ein edleres sittliches Gefühl, auf der anderen Seite aber dem Bellarmin gegenüber Unehrlichkeit zuzutrauen scheint, dem Bellarmin also wohl auch mir gegenüber ein unedleres sittliches Gefühl, aber doch Ehrlichkeit, so mag er diese Dinge selbst zusammenreimen. Wenn ich mich nun aber eben so offen ausgesprochen habe, wie Bellarmin, in welches Verhältniß wird nun meine Ehrlichkeit zum sittlichen Gefühle gesetzt werden? Indem ich auch Dies Herrn Baur ganz ruhig überlasse, gebe ich meinen Lesern den Aufschluß, daß ich diesen Stoff nur deßhalb in der Symbolik sehr kurz behandelt habe, weil sich uns hier nirgends ein Dogma der Kirche darbietet, und ich voraussetzen zu dürfen glaubte, daß die Theologen und Nichttheologen, welche die Symbolik lesen würden, hin-

reichende Kenntniſſe in dieſem Artikel hätten. Nun aber gieng ich tiefer in die Sache ein; weil ich fand, daß meine Vorausſetzungen wenigſtens theilweiſe zu kühn waren.

IV. Artikel.

Vom Sacrament des Altars.

§. 69.

a) Als Opfer.

Herr Baur kehrt ſich in ſeinen Betrachtungen über das katholiſche Dogma vom Frohnleichnam zuerſt gegen den Begriff eines Opfers und Alles, was er von S. 270—298 vorbringt, können wir in zwei Puncte eben ſo kurz zuſammenfaſſen, als kurz beantworten. Er ſagt nämlich: 1) da von mir der Opferbegriff auf die Gegenwart Chriſti im Sacramente gebauet werde, und doch auch die Lutheraner dieſelbe angenommen, ſo ſei nach meiner Darſtellung unerklärlich, warum nicht eben auch ſie zugleich den Opferbegriff feſtgehalten hätten. Die Antwort hierauf iſt in der Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs aufbewahrt; da nämlich derſelbe anfänglich in den Sacramenten nur ſichtbare Unterpfänder der Sündenvergebung anerkannte, ſo konnte auch die Gegenwart Chriſti nur ſehr unnöthig und völlig zwecklos, ja der Glaube daran mußte ſogar widerſinnig erſcheinen, ſo wie wir denn Luthern wirklich auch in dieſen Jahren geneigt finden, geradezu die wirkliche Gegenwart Chriſti zu verwerfen. Er nahm alſo den Opferbegriff hinweg, weil er wirklich die Grundlage deſſelben in ſich bereits erſchüttert hatte. Das Sacrament war zum Wiederſchein des innern Lebens, des Glaubens an Sündenvergebung, herabgeſunken, ohne objectiven Gehalt; wie konnte alſo

der Opferbegriff beibehalten werden? Das äußere, außer dem Menſchen vorgehende Opfer verwandelte ſich in ein blos innerliches, während nach katholiſcher Lehre das Innere des Menſchen an dem objectiv Gegebenen ſich erſchließen, und ſo erſt ein geiſtiges Opfer werden ſollte. Der Mißgriff Herrn Baur's beruht alſo darauf, daß er hier ſo wenig, wie im Anfang ſeiner Abhandlung über die Sacramente den früheſten Zuſtand der proteſtantiſchen Lehre von dem ſpäteren unterſchied.

Herr Baur hätte alſo eigentlich ſo fragen ſollen: warum Luther und ſeine Freunde, nachdem ſie ſich wieder entſchieden der Lehre von der leiblichen Gegenwart Chriſti zugewendet hatten, nicht auch wieder den Opferbegriff annahmen? Dies geſchah zuvörderſt darum nicht, weil die Ablehnung des letzteren bereits ins Leben eingegriffen hatte, und die Meſſe als Opfer ſchon abgeſchafft war, ehe ſich Luther in Anſehung der Lehre wieder geſammelt hatte; ein bloſer Begriff aber war leichter wiederzugewinnen, als ein äußeres Inſtitut; zumal Luther gegen das letztere in ſeiner gewöhnlichen Heftigkeit ſich längſt ausgeſprochen, gegen jenen aber noch nie ſich öffentlich erklärt, und nur bei ſich den Zweifel herumgetragen hatte, wie er an Capito und Bucer ſpäter ſchrieb. Wie ſehr aber mit der Lehre von der Gegenwart Chriſti der Opferbegriff an ſich verbunden iſt, erhellet aus den ſpäteren Erklärungen des Calixtus, und zahlreicher anderer lutheriſcher Theologen, des Balthaſar Cellarius, Molanus, Fabricius (des Helmſtädters), Chriſtian Dreier (in Königsberg), und ſeiner Collegen Dr. Zeidler, Dr. Werner, Dr. Pfeiffer u. A., die ihn wieder zurückzuführen und als Inſtitut auszuprägen geneigt waren. Beſonders merkwürdig aber ſind die Erklä-

rungen des großen Leibnitz in seinem theologischen Systeme hierüber.

2) Da also, sagt Herr Baur, die Gegenwart Christi auch von den Protestanten angenommen und gleichwohl der Opferbegriff verworfen werde, so könne die Ursache nur darin liegen, daß das Opfer als Opus operatum, als blos priesterliche Handlung (ohne irgend eine Mitthätigkeit der Gläubigen) schon heilsam für sie sein solle. Auch drückt Dies Herr Baur so aus: die Abendmahlsfeier als sacramentliche Handlung aufgefaßt, biete keinen Unterschied zwischen beiden Confessionen dar, wohl aber als Opferhandlung. Es ist somit selbst nach Herrn Baur's Darstellung klar, daß die Anwendung des Begriffs des Opus operatum auf die besondere Beschaffenheit des Sacraments vom Leib und Blut Christi, eben den Begriff des Opfers gebe: so fest steht das Resultat, welches die Katholiken gegen die Lutheraner immer vertheidigt haben. Mit anderen Worten: wenn die Gnade objectiv im Sacramente, d. h. hier in diesem bestimmten Falle, wenn Christus wahrhaft, wenn er leiblich gegenwärtig ist, nicht blos in der Vorstellung der Gläubigen, wie kann er anders gegenwärtig sein als der sich Opfernde, und warum sollte die Feier der Eucharistie nicht auch eine Opferhandlung sein? Dieses Gegenwärtigsein fixirt nämlich die katholische mit der griechischen Kirche, und so bietet sich aus der Annahme, daß der Erlöser nicht blos im Genusse da sei, das Opfer dar. Um die der Handlung zum Grunde liegende Betrachtungsweise recht anschaulich zu machen, bemerke ich noch: der anwesende Heiland wird nicht müßig, sondern als lautere Thätigkeit gedacht; in welcher anderen Thätigkeit könnte er aber für uns Christen jetzt begriffen sein,

als daß er nach I. Joh. II, 1—2. sein ewig hohepriesterliches Amt übt, und dem Vater seine Verdienste darbietet, so daß er sein Mittleramt auch vom Himmel auf die Erde versetzt und in Mitte der Gemeinden vollbringt? Christus wirkt also allerdings schon durch seine Gegenwart, aber nicht anders, als er an sich überhaupt wirkt; um aber in uns den gewünschten Erfolg hervorzubringen, müssen wir mitwirken, d. h. unseren Geist seiner Thätigkeit und der von ihm verdienten Gnade aufschließen, sie in uns aufnehmen und mit ihm thätig sein. Dies drückt die Kirchensprache so aus: wie Christus die Gemeinde, für die er gelitten und gestorben, für die er das Opfer geworden, und die durch den Glauben und die Liebe mit ihm vereinigt ist, in seiner Person Gott darstelle, so müssen hinwiederum auch die Gläubigen Christum als ihren Stellvertreter Gott darbieten, d. h. ihre Hilfsbedürftigkeit anerkennen, und in Reue und Sehnsucht bekennen, daß nur Christus ihr Trost, ihre Hoffnung, ihr Alles sei *).

Dieser enge Zusammenhang zwischen dem Opus operatum und dem Opfer war es auch, der wie gesagt,

*) Pet. de Marca Diss. de discrim. cler. et laic. II. 8. Non alienum erit, his adjungere, ex sacerdotii istius mystici et spiritualis dignitate (omnium fidelium) fieri ut sacrificium incruentum mediatoris, quod a solis quidem sacerdotibus proprie sic dictis conficeratur, ab ecclesia, i. e. ab universo fidelium coetu et Christi sponsa, quae non habet maculam neque rugam, Deo offerri dicatur: unde ex spiritus unitate mira fit rerum connexio, quam observavit Augustinus, ut tam ipse Christus per ipsam ecclesiam, quam ipsa per ipsum offeratur, quod singuli qui mysteriis intersunt, pro modulo suo quotidie praestare possunt, ut docent, quae recitantur in missa.

so viele lutherische Theologen dem Opferbegriff wieder entgegenführte, nachdem das Opus operatum wieder in sein natürliches Recht in der lutherischen Confession eingetreten war. Die Verwandtschaft zwischen Sacrament und Opfer ist aber deßhalb so enge, weil alle Sacramente ihre Kraft vom Opfer Christi am Kreuze erhalten, und sie sind nur deßhalb nicht alle zugleich auch Opfer, weil Christus selbst nicht in allen gegenwärtig ist; eben deßwegen aber ist die wahre Abendmahlsfeier nothwendig zugleich Opfer, weil in demselben Christus wahrhaft gegenwärtig ist.

Freilich verbindet auch hier Herr Baur den ihm eigenthümlichen uns schon bekannten Begriff mit dem Opus operatum, und meint sonach, die heilige Messe sei nach katholischer Ansicht schon von Früchten für die Individuen begleitet, wenn sie nur derselben ohne Todsünde, obgleich im Uebrigen völlig gedankenlos beiwohnen. So wahr es ist, daß das blutige Opfer Christi nach katholischer Lehre nicht im Mindesten Denjenigen nützt, welche es sich nicht geistig aneignen, obgleich es Quelle aller Gnade ist; eben so wenig nützt ohne diese Bedingung auch das repräsentative Opfer Christi, obgleich auch dieses als Einheit mit jenem, Gnadenquelle ist*). Bellarmin sagt irgendwo, das Opfer als solches sei ein

*) Concil. Trid. Sess. XXII. c. 2. Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, *si cum vero corde, et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus*, misericordiam consequamur etc.

Opfer, ob Viele oder Wenige gegenwärtig seien und communiciren, oder gar Niemand; dazu macht Herr Baur die kluge Bemerkung: «welches Interesse kann die Gemeinde haben, an einer Handlung selbstthätigen Antheil zu nehmen, von welcher ihr zugleich gesagt wird, daß sie auch ohne ihre eigene selbstthätige Theilnahme ihr heilbringend sei, daß es vollkommen an dem Priester genüge, welcher das Opfer für Alle darbringe?» Es ist gerade, wie wenn Jemand sagen wollte: die Christen lehren, Jesus habe für die Welt das Opfer gebracht, ohne daß irgend Jemand selbstthätig oder selbstleidend mit ihm am Kreuze gehangen; mithin meinen sie, ohne sich irgend weiter zu bekümmern, sie seien erlöst. Der ganze Fehler des Herrn Baurs besteht aber darin, daß, sobald er das Objective ins Auge faßt, das Subjective ihm verschwindet, und wenn er dieses will geltend machen, er jenes für überflüssig erklärt. Daß beides je in seiner Art anzuerkennen sei, kann er nicht begreifen. Ein Opfer, und ein wahres Opfer hätte allerdings Christus dargebracht, wenn Viele, wenn Wenige, und selbst wenn Niemand an ihn glaubte; aber nützen würde es auch keinem Einzigen im letztern Falle.

§. 70.

Fortsetzung. Persönliches.

Von solchem Gehalte sind die rügenden Anmerkungen Herrn Baur's an den meisten Orten, so daß sie nur beleuchten zu wollen nicht Wenigen so viel heißen dürfte, als einen Beweis der tadelnswertheften Schreibseligkeit ablegen. Diesen möglichen Vorwurf muß ich mir indeß gefallen lassen; denn zur Charakteristik der dialektischen Kraft des Buches, dessen Beurtheilung mir hier obliegt,

wird wenigſtens die Hervorhebung Eines und des Andern noch erfordert. In der Symbolik ſagte ich, die Urſache der Erſcheinung, daß nicht immer in der Meſſe das Volk auch communicire, liege in der Lauheit deſſelben. Darauf erwiedert Herr Baur S. 286. «Nicht der Lauheit der Mehrzahl der Gläubigen iſt daher die Schuld beizumeſſen, daß bei der Meſſe gewöhnlich die Communion der Gemeinde fehlt, ſondern nur dem Uebergewichte, welches der Opferbegriff über den Sacramentsbegriff erhalten hat. Wie könnte denn ſonſt die Tridentiner Synode ſelbſt dieſe Lauheit der Gläubigen ſogar billigen und loben? Sie gibt ſich zwar allerdings den Anſchein, als wünſche ſie ſelbſt, daß bei jeder Meſſe nicht blos der Prieſter, ſondern auch das anweſende Volk ſacramentlich communicire, aber es iſt Dies nur eine Wendung, um das eigentliche Weſen des Opferbegriffs um ſo mehr hervorzuheben.» Als Beweis, daß die Synode die Lauheit der Gemeinde ſogar billige und lobe, führt er auch eine Stelle an, auf die ich billig verweiſe*). Ein würdiges Seitenſtück

*) Concil. Trident. Sess. XXII. de sacrific. Missae. c. VI. Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos hujus sanctissimi sacrificii fructus uberior proveniret: nec tamen, si id non semper fiat, propterea missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque adeo commendat. Siquidem illae quoque missae vere communes censeri debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicat, partim vero, quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur.

zur Auslegung, welche einst manche Protestanten dem Kanon des IV. Conciliums vom Lateran gegeben haben, in welchem dasselbe die Gläubigen anhält, wenigstens des Jahres einmal, zu Ostern, zur Communion zu gehen; sie sagten nämlich, hier sei geboten worden, nicht öfter als einmal zum Tisch des Herrn zu gehen!

Herrn Baur ist es nicht beigefallen, daß in der alten Kirche die Gläubigen da täglich, dort wenigstens sonntäglich zur Communion gingen: Dies nenne ich Wärme; wenn aber Zeiten eintreten, in welchen Manche nicht mehr des Jahrs wenigstens einmal communiciren, nenne ich dieselben lau, wenn nicht kalt. Heil der Kirche, daß sie in diesem Falle eine Seite ihres Cultus hervorkehren konnte, welche es möglich machte, ihn nicht den größeren Theil des Jahres ganz aufzugeben, und eine bloße Predigt mit einigen Liedern zurückzulassen; denn so wenig diese ausbleiben sollen, so wenig können sie die Gegenwart und die Aufopferung des Erlösers ersetzen, die das Gemüth unmittelbar lebendig ergreift, die Andacht, wie kein menschliches Bemühen, nährt, und zur Anbetung auffordert. Uebrigens können sich auch sehr warme Christen nicht immer entschließen, sonntäglich zu communiciren, gleichwohl sehnen sie sich nach einer tieferen Nahrung, als menschlicher Geist ihnen zu bieten vermag, während in Anderen, indem sie der Messe beiwohnen, auch die Sehnsucht erregt wird, wirklich zu communiciren.

In dem Institute der Messe und der Beichtanstalt liegt die Ursache, daß die Katholiken keine separatistischen und pietistischen Versammlungen haben, und von Aeußerungen schwärmerischer Frömmigkeit nur selten Spuren vorkommen, ohne daß jedoch das Wahre und Tiefere vermißt würde, das dergleichen Erscheinungen auf dem

protestantischen Gebiet nicht selten zum Grunde liegt. Das Bedürfniß nach Mittheilungen aus der Geschichte seines innern Lebens, nach dem individuellsten Troste und einer, ganz persönlichen Bedürfnissen angemessenen Zusprache, wird in der Beichte befriedigt; und zwar so, daß das ekelhafte Selbstlob und die Eitelkeit in der Darlegung frommer Zustände abgeschnitten ist — denn als Sünder klagt sich der Mensch in der Beicht an. Aber nicht wenige Menschen fühlen auch das Bedürfniß nach einem ganz eigenthümlichen Verkehr mit dem Erlöser, und der im Sacrament objectiv gegenwärtige gewährt volle Befriedigung, ohne die phantastischen und oft sehr bedenklichen Auswüchse zu befördern, die sich mit dem Glauben an einen lediglich inneren Umgang mit dem Heiland so gerne verbinden. Die Kirche hat also nach vielen Richtungen hin gute Gründe, wenn sie die Theilnahme an der Messe nicht nur gutheißt, sondern empfiehlt, selbst wenn das Volk nicht communicirt. Durch eine Existenz, die etwas älter, als von gestern ist, hat sie Erfahrungen gemacht, die um Vieles probehaltiger sind, als die Einfälle des Augenblicks.

Obige Stelle aus dem Concilium von Trient begleitet Herr Baur ferner mit der Erläuterung S. 286: «Was die Synode hier eine geistige Communion nennt, ist nur ein anderer Ausdruck für den Begriff des Opfers, sofern dasselbe auch ohne wirkliche Theilnahme und Communion Derer, auf die es sich beziehen soll, doch den wahren Werth einer religiösen Handlung hat. Das Wesentliche des Opfers ist immer nur die Handlung, die der Priester verrichtet.» (nun eine schon angeführte Stelle). Hier kömmt Herr Baur in seinem polemischen Eifer so weit, daß er rein gar Nichts mehr sagt. Die geistige Com-

munion erklärt die angeführte Stelle ſelbſt mit affectus spiritualis, und eine andere weiter oben ſchon angegebene als ein accedere ad Deum cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti et poenitentes. Wie ſollte denn Dies ein anderer Ausdruck für das Opfer, für die prieſterliche Handlung, das opus operatum ſein? Herr Baur ſchließt: weil Diejenigen, auf die ſich das Opfer beziehen ſoll, nicht wirklich communiciren, ſo ſind ſie gar nicht thätig! Doch da Herr Baur hier durchaus das Objective und Subjective nicht zu unterſcheiden weiß, und das Ganze mit ſeiner oben ſchon nachgewieſenen völligen Unbekanntſchaft mit dem Begriff des opus operatum zuſammenhängt, ſo ſei es nun genug.

In der Symbolik 2. A. S. 289 ſagte ich noch, die Reformatoren entſchuldigend, wenn ſie das Meßopfer verwarfen, «doch darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß die Reformatoren auch durch mannigfache und zum Theil höchſt ärgerliche Mißbräuche, beſonders durch ein ungeiſtliches, ſalbungsloſes, mechaniſches Abhalten und Aufnehmen des geheimnißvollen Actes irregeführt werden konnten; nebſtdem war ihnen mangels geſchichtlicher Bildung das hohe Alter und der apoſtoliſche Urſprung der heiligen Handlung nicht bekannt.» Die ganze Stelle zeigt unverkennbar, daß ich den Reformatoren damit keine Vorwürfe machen, ſondern ihr Verhalten gegen das Meßopfer aus der Geſchichte ihrer Zeit theilweiſe erklären wollte; Herr Baur aber ſah die Sache mit ganz andern Augen an, indem er über den erſten Theil dieſer Stelle hinwegeilend in dem zweiten nur einen neuen auf die Reformation gemachten Angriff fand, den er in einer langen Note abwehren zu müſſen glaubte. Doch hat er

die Gefälligkeit, mich über den Begriff geschichtlicher Bildung zu belehren, und mir zu sagen, „daß dabei nicht sowohl an ein bestimmtes Quantum materieller Kenntnisse zu denken sei, sondern vielmehr an die Fähigkeit, historische Gegenstände aus dem richtigen Gesichtspunct aufzufassen, nach richtigen Grundsätzen zu behandeln, ein wohlbegründetes, von subjectiver Einseitigkeit und beschränkter Befangenheit so viel möglich freies Urtheil zu fällen.“ Ich sollte denken, Geschichtsbildung, wie Kunstbildung und jegliche andere besondere Bildung werde nur durch lange Uebung des Geistes am betreffenden Stoffe errungen, und man müsse sonach allerdings an ein bestimmtes Quantum materieller Kenntnisse denken. Doch sei Dem, wie ihm sei; den Reformatoren fehlte es an materieller und an formeller geschichtlicher Bildung zugleich, indeß nicht blos ihnen vorzugsweise, sondern der ganzen Zeit. Aber an Fähigkeit, historische Gegenstände aus dem richtigen Gesichtspuncte aufzufassen, gebrach es ihnen gerade am meisten, wie denn in jeder revolutionären Epoche die Vergangenheit nothwendig zum Räthsel wird. Kennt Herr Baur die Urtheile der Reformatoren über die Scholastik, über das Papstthum und die Geschichte der Kirchenverfassung überhaupt, über den Cult u. s. w.? Es ist jene Ansicht, die jetzt nur noch der Troß unter den Gelehrten hat, die Nachzügler aus dem verflossenen Jahrhundert. Vergebens würde Herr Baur erwiedern, die Reformatoren hätten eben nur alles Dies in seiner Ausartung kennen gelernt; denn gerade weil sie aus dem Ausgearteten das Ganze beurtheilten, waren ihre historischen Ansichten so einseitig und beschränkt, und sehr oft ganz falsch. Was aber den hier besprochenen Gegenstand betrifft, das Alter der

Messe, so hing das historische Urtheil von der Kenntniß der meisten alten, nicht blos der römischen Liturgien ab. Als man aber die erste orientalische Liturgie im sechzehnten Jahrhundert herbeibrachte, wurden die Protestanten so ausser Fassung gebracht, daß sie dieselbe geradezu — für eine Erfindung des Teufels hielten! Noch im siebenzehnten Jahrhundert bestritten Rivetus u. A. die Aechtheit derselben aus allen Kräften. Das Urtheil der Reformatoren über das Alter der Messe war ein apriorisches, und da die Geschichte es widerlegte, sandten ihre Nachkommen lange Zeit keine andere Auskunft, als — ein hartnäckiges Läugnen.

§. 70.

Fortsetzung des Persönlichen. Uebergang zur Verwandlungslehre.

Nun wollen wir an einem andern Beispiel sehen, wie schwer es ist, in heftiger Polemik historische Data richtig aufzufassen. Herr Baur soll es uns auf eine glänzende Weise selbst sein. Um die Uebersicht zu erleichtern, sollen sich meine Angaben und sein Referat darüber wortgetreu an einander reihen.

Herr Baur sagt S. 295: «Womit hat denn der Verfasser bewiesen, daß die Messe, wie sie in der katholischen Kirche gefeiert wird, schon im apostolischen Zeitalter stattfand, und apostolischen Ursprungs ist? Eine bloße, jeden historischen Beweises ermangelnde, Behauptung kann doch dem historisch Gebildeten nicht als historisches Zeugniß gelten. Wie aber der Verf. auch mit historischen Zeugnissen verfährt, ist aus den Proben a. a. O. zur Genüge zu ersehen. Da in der Liturgie des heil. Chrysostomus (Goar, Euchol. S. 77.) das Brod

des Abendmahls ἅγιος ἄρτος und σῶμα τοῦ χριστοῦ genannt, und (S. 81.) von der Emporhebung der Hostie gesagt wird: " προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς etc.) so schließt der Verfasser hieraus mit aller Sicherheit, daß sowohl das Transsubstantiations-Dogma, als die Anbetung der Hostie (wie wenn das Niederfallen, προσκυνεῖν, sich nicht vielmehr auf das demüthige Gebet: Gott sei mir Sünder gnädig! bezogen hätte) apostolischen Ursprungs ist. Was also im fünften Jahrhundert sich findet, darf der historisch Gebildete ohne Bedenken auch ins erste, in die Zeit Jesu und der Apostel, setzen! Im Geiste dieser historischen Bildung nennt es der Verfasser S. 253. 1. A. frivole Unwissenheit, zu behaupten, daß die Anbetung der Hostie erst im Mittelalter entstand, wovon zahllose Zeugnisse (dergleichen freilich bei dieser Methode nie fehlen können!) das Gegentheil beweisen sollen. Solche Beweise historischer Bildung ließen sich noch mehrere anführen. Wenn aber der Verfasser gleichwohl S. 213. 1. A. S. 248. 2. A. die symbolischen Gebräuche der katholischen Taufhandlung nur ins zweite, und nicht ins erste Jahrhundert setzt, so kann Dies nur als eine Inconsequenz angesehen werden. "

Die Symbolik dagegen sagt S. 291. 292. 2. A.: In der Liturgie des heil. Chrysostomus, (Goar. Eucholog. p. 77.) kommen die Formeln vor: Εὐχόγησον δέσποτα τὸν ἁγιὸν ἄρτον," sagt der Diakon; hierauf der Priester: «ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ χριστοῦ σου.» Sodann fordert derselbe Diakon den Priester zur Segnung des Weins auf, worauf der letztere sagt: «Τὸ δὲ ἐν ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ χριστοῦ σου," endlich über beides zugleich: μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Mit wörtlicher Uebereins-

ſtimmung hat daſſelbe auch die Liturgie des Baſilius p. 166. In der Liturgie der Alexandriniſchen Kirche bei Renaudot. Collectio Liturg. or. Tom. I. p. 157. *Ἔτι δὲ ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους, καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα ταῦτα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος θεός. — καὶ ποιήσῃ τό μεν ἄρτον σῶμα ... τὸ δὲ ποτήριον, αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης ἄφθον τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος, καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ.* Der ſog genannte allgemeine Kanon der Aethiopier ſagt a. a. O. S. 504. Ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, quos proposuimus super hoc altare spirituale tuum: benedic, sanctifica et purifica illos; et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum, et quod mistum est in hoc calice, sanguis tuus pretiosus. Hiezu bemerkt Renaudot S. 527. Veram mutationem significat vox Aethiopica, rei scilicet unius in aliam, ut agnoscit ipse Rudolfus in Lexicis suis: multique scripturae loci in quibus usurpatur, palam faciunt. Si vel levissima de ejus significatione esset dubitatio, vox coptica, cui respondet, et versiones arabicae illam plene discuterent. »

« Daß nicht erſt im Mittelalter, wie die frivole Unwiſſenheit öfters behauptet hat, die Anbetung entſtand, beweiſen zahlloſe Zeugniſſe; ſo heißt es z. B., um von den Zeugniſſen des weit älteren Origenes nicht zu ſprechen, in der Liturgie des heil. Chryſoſtomus bei Goar. Euchol. p. 81. wenn die Hoſtie emporgehoben werde: « *εἶτα προσκυνεῖ ὁ ἱερεύς, καὶ ὁ διάκονος, ἐν ᾧ ἐστὶν τόπῳ λέγοντες μυστικῶς τρίς· ὁ θεὸς ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. — Καὶ ὁ λάος ὁμοίως πάντες μετ' εὐλαβείας προσκυνοῦσιν.* » Nach dieſen Mittheilungen Folgendes:

1) Herr Baur bemerkte, «wie ich mit historischen Zeugnissen verfahre, sei aus den Proben a. a. O. zur Genüge zu ersehen;» eben diese Proben mögen zur Genüge ersehen lassen, wie er verfährt. Einmal habe ich nirgends auch nur mit einem Worte so unbestimmt und in den Tag hinein gesagt, daß die Messe, wie sie in der katholischen Kirche gefeiert werde, schon im apostolischen Zeitalter gefeiert worden sei; an der von Herrn Baur citirten Stelle aber ist gar nicht die Rede davon; S. 275. 2. A. sage ich vielmehr, daß das Alter der orientalischen Liturgien nicht so genau zu bestimmen sei, und es finde eine so merkwürdige Uebereinstimmung aller orientalischen und occidentalischen Liturgien statt, daß man daraus schließen könne, auch ihre formelle Grundlage gehöre einer Zeit an, wo die Christen noch auf einem kleinen Raume zusammengedrängt waren. Also die Grundlage der Messe verlege ich aus den S. 275. berührten Gründen in die apostolische Zeit, nicht überhaupt die Messe, wie sie in der Kirche gefeiert wird. Ueberdies habe ich die bedeutenden Verschiedenheiten in den Formeln ausführlich angegeben; wie kömmt also Herr Baur dazu, mich Obiges sagen zu lassen, und zwar an einem Orte, wo ich gar nicht davon spreche?

2) Berufe ich mich nach Herrn Baur, um die Verwandlung zu beweisen, nur auf das ἅγιος ἄρτος und σῶμα τοῦ Χριστοῦ! Ich sollte doch glauben, in den von mir angeführten Stellen sei Etwas mehr enthalten; denn wenn an Gott die Bitte gerichtet wird, «das Brod und den Wein zum Leib Christi zu machen», und «es durch seinen Geist zu verwandeln»; wenn Gott als der allmächtige angefleht wird, Dieses zu thun u. s. w. so

iſt, wenn man darüber Bericht erſtattet, derartiges nicht zu umgehen. Uebrigens habe ich mich auch auf die liturgiſchen Beſtandtheile, die, wie ich gleichfalls S. 275. berührt habe, nicht aus dem fünften Jahrhundert ſind, obſchon ſie ſich auch im fünften vorfinden, nur deßhalb berufen, weil mich der Gebrauch der liturgiſchen Bücher darauf führte, nicht als wären nicht noch weit ältere Zeugniſſe für die Transſubſtantiation vorhanden.

3) Sagt Herr Baur, ich ſchließe aus der Liturgie des heil. Chryſoſtomus, die Anbetung der Hoſtie ſei apoſtoliſchen Urſprungs! Es iſt mir nie eingefallen, aus der eben genannten Liturgie Etwas der Art abzuleiten; aber Was ich daraus abgeleitet habe, daß die Anbetung nicht erſt im Mittelalter entſtanden ſei, wie frivole Unwiſſenheit behaupte, behaupte ich noch; denn wie aus der angezogenen Stelle ſelbſt, und aus anderen Parallelen hervorgeht, fällt der Prieſter nach der Conſecration mit den an den gegenwärtigen Chriſtus gerichteten Worten: «Gott ſei mir gnädig» anbetend nieder.

Wenn endlich 4) Herr Baur ſagt, die ſymboliſchen Gebräuche bei der Taufhandlung ſetze ich inconſequent in das zweite Jahrhundert, ſo hätte er vielmehr ſchließen ſollen, daß ich das Weſen der Meſſe ins apoſtoliſche Zeitalter verſetzen könne, ohne darum alle ſymboliſchen Handlungen in ihr gleichfalls in daſſelbe ſetzen zu müſſen; gleichwie ich die Taufe in die Zeit der Apoſtel hinaufrücke, ohne darum die von Tertullian u. A. bezeugten Taufgebräuche den Apoſteln zuzuſchreiben.

Dürfte es Herrn Baur hieraus klar geworden ſein, daß, wenn man noch im neunzehnten Jahrhundert in polemiſchem Eifer dergleichen Verſehen ſich ſchuldig machen

könne, es im sechzehnten, wo so viele Hilfsmittel, die uns zu Gebote stehen, mangelten, noch viel eher möglich gewesen sei, so werden wir nun auch an einem Beispiele Luthers selbst im Vorbeigehen bemerken können, wie sehr er irreging. Ich sprach S. 294. 2. A. die Ansicht aus, Luther habe nicht durch exegetische Gründe, sondern durch eine zufällig von Petrus von Alliaco hingeworfene Aeusserung veranlaßt, die Verwandlungslehre bestritten. Herr Baur fühlte sich aufs Empfindlichste dadurch gereitzt, und sagt S. 274. es mache mir Vergnügen, den lutherischen Lehrbegriff als einen plan- und gedankenlos entstandenen darzustellen; S. 275. fügt er hinzu, es gehöre die mir eigene rein äußerliche Auffassungsweise dazu, um die Genesis der lutherischen Lehre vom Abendmahle einzig nur in dem hervorgehobenen zufälligen Umstande zu sehen. Ich hatte eine Stelle in Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft im Auge *). Man betrachte diese Stelle genau

*) Luth. de captiv. babyl. Opp. Ed. lat. Jen. tom. II. p. 277. Dedit mihi quondam, cum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis (Peter d'Ailly, Bischof von Cambray) libro sententiarum 4. acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis, verumque vinum, non autem sola accidentia esse astrueretur, nisi ecclesia determinasset contrarium. Postea videns, quae esset ecclesia, quae hoc determinasset, nempe Thomistica, hoc est, Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter saxum et sactum haerebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priore, esse videlicet verum panem, verumque vinum, in quibus Christi vera caro, verusque sanguis non aliter, nec mi-

und urtheile, ob ich nicht mit dem größten Rechte sagen konnte, Luther sei durch den Cardinal-Patriarchen von Alexandrien zur Verwerfung der Verwandlungslehre veranlaßt worden. Ich sagte lediglich, er sei dadurch veranlaßt worden, ob einzig nur dadurch habe ich nicht gesagt; dann ist nur die Rede von der Verwandlungslehre, Herr Baur aber macht die Abendmahlslehre daraus, ein Ausdruck, der einen weit größeren Umfang hat. Hätte sofort Herr Baur die Schrift des Petrus von Alliaco geprüft, so würde er gefunden haben, daß derselbe keine Schriftbeweise, überhaupt keine historischen Beweise gegen die Verwandlungslehre vorbringt, sondern nur sagt, die Annahme, daß Brod und Wein bleiben, empfehle sich durch leichtere Vorstellbarkeit; da aber die Kirche diese Annahme verworfen habe, so sei auch die Verwandlungslehre ungeachtet aller Schwierigkeiten festzuhalten. Also nicht durch Schriftbeweise, sondern durch Verstandesgründe wurde Luther zur besprochenen Negation veranlaßt. Er erklärte sich jedoch noch nicht sogleich gegen die Kirchenlehre, weil auch ihn die Autorität derselben noch hinderte. Um sich aber desto leichter über diese Auctorität hinwegzusetzen, nährte er den in obiger Stelle klar ausgesprochenen Wahn, die Verwandlungslehre verdanke

---

nus sit, quam illi sub accidentibus suis ponunt. Quod feci, quia vidi Thomistarum opiniones, sive probentur a Papa, sive a Concilio, manere opiniones, nec fieri articulos fidei, etiamsi angelus de coelo aliud statueret. Nam quod sine scripturis asseritur, aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse. Haec autem opinio Thomae — sine scripturis et ratione fluctuat.

dem Thomas von Aquino ihren Ursprung, obgleich derselbe erst elf Jahre nach der 1215 gehaltenen Synode vom Lateran, geboren wurde (i. J. 1226), welche sogar schon den Ausdruck transsubstantiatio aufgenommen hatte *)! Freilich hatte Luther auch Schriftbeweise; aber er selbst sogar fand niemals in seinem ganzen Leben dieselben stark genug, um die Verwandlungslehre unbedingt zu verwerfen; denn bis zu seinem Tode schrieb er nicht wenige, und auch oft genug schon gesammelte Stellen in mehrern Schriften nieder, in welchen er es erlaubte, sich auch zur Verwandlungslehre zu bekennen **). Nur die wirkliche, leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl hielt er unter allen Umständen fest, und blieb dabei: «wenn hunderttausend Teufel sammt allen Schwärmern daher fahren und sagen: wie kann Brod und Wein Christi Leib sein? so weiß ich, daß alle Geister und Gelehrten auf einem Haufen nicht so klug sind, als die göttliche Majestät im kleinsten Fingerlein.» Hieraus mag sich ergeben, ob und wiefern ich Unrecht hatte, wenn ich die mehrgenannte Ansicht abgab; und

*) Fleury hist. eccles. l. LXXVII. c. 45. sagt sehr gut: Le terme de transsubstantiation consacré dans ce canon a toujours été depuis employé par les theologiens catholiques, pour signifier le changement, que dieu opére au sacrement de l'eucharistie: comme le mot de consubstantiel fut consacré au concile de Nicée, pour exprimer le mystére de la trinité. Mais vous avez vu, que l'eglise a cru de tout temps le changement de substance, et il est nettement exprimé en dernier lieu dans les écrits de Lanfranc et de Guimond contre Berenger.

**) S. die alte Abendmahlslehre durch katholische und nichtkatholische Zeugnisse beleuchtet. Zweibrücken 1827. S. 282 ff.

wiesern Herr Baur wohl gegründete Ursachen haben konnte, zu behaupten, allein durch Schriftgründe habe Luther seine Ueberzeugung gewonnen!

Eigentlich hatte Luther hierin gar nie eine unwandelbare Ueberzeugung, weil er es in diesem Falle wohl gewiß nicht würde erlaubt haben, auch die katholische Lehre beizubehalten. Ohne Zweifel wirkte hiebei das Gedränge sehr mächtig mit, in welches er durch Zwingli gebracht wurde; denn dieser setzte ihm mit dem trefflich ausgeführten Vorwurfe zu: Luther verlange eine streng buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte, nach dieser müsse aber angenommen werden, daß Brod und Wein der Leib und das Blut Christi, daß also im Abendmahl nicht Brod und Wein und der Leib und das Blut Christi zugleich neben oder in einander seien. Denn Christus sage: Dieses ist mein Leib; er sage nicht, dieses ist mein Leib und Brod zugleich. Luther müsse also schon über die Strenge des Textes hinausgehen, wenn er seine Lehre darin finden wolle. Streng legten nur die Katholiken die Stelle aus u. s. w. Sodann habe ich es sogar versucht, einen Zusammenhang der eigenthümlichen Lehre Luthers von der Gegenwart Christi im Abendmahle nachzuweisen 2. A. S. 290, und dachte somit wohl daran, daß ungeachtet der äußeren und zufälligen Veranlassung doch auch ein innerer und tieferer Grund vorhanden sein könne, der Luthern gerade bestimmte, den von Petrus ab Alliaco empfangenen Eindruck später wiederaufzunehmen und festzuhalten. Endlich was meine äußerliche Auffassungsweise der protestantischen Lehre betrifft, so darf ich es wagen, Herrn Baur aufzufordern, mir Denjenigen neueren protestantischen Theologen zu nennen, der die orthodoxe Lehre seiner Kirche so in stetem

Hinblicke auf die innere Verkettung der Sätze entwickelt habe, wie ich; und wenn er es nicht vermag, so frage ich nach dem Rechte, mit welchem er mir Vorwürfe, wie die angezeigten, machen zu dürfen glaubte, und es für etwas so Gleichgültiges halten mochte, meine Ansichten und Worte auch hier in einer so nachlässigen Weise wiederzugeben, wenn er doch einmal sich damit beschäftigen wollte?

Der innere Zusammenhang, welchen ich zwischen der eigenthümlichen lutherischen Vorstellung von der Gegenwart Christi im Abendmahle mit dem ganzen Systeme fand, wird von Herrn Baur selbst nicht verworfen; um so befremdlicher klingt es, wenn er mir die eben genannten Vorwürfe macht. Doch hievon sei nun keine Rede mehr, und ich schreite zur Prüfung Desjenigen weiter, was Herr Baur eben aus dem von mir über den genannten Zusammenhang Gesagten zu Gunsten des protestantischen Lehrbegriffs und gegen das katholische Dogma ableitet. Er sagt S. 277 ff. «wie in Christus beide Naturen eine Einheit bilden, ohne daß jedoch die menschliche ihre Realität verliere, so dürfen auch Brod und Wein nicht in substanzlose Accidenzien verwandelt werden; und wolle man eine Parallele zwischen der sittlichen Verwandlung der Wiedergeburt und der Brodverwandlung gelten lassen, so verwandle sich das Verhältniß des Menschlichen und Göttlichen im Wiedergebornen in ein völlig immaginäres.» Das heißt wohl: der Mensch höre auf zu sein, und scheine fortan nur noch; indem das Göttliche allein Realität behalte. Allerdings sagte ich 2. A. S. 290 wie Brod und Wein aufhören und sich in den Leib und das Blut Christi verwandeln, so müsse auch der irdische Mensch durch die Verbindung mit Christus

aufhören, und der himmliſche beginnen. Was aber der irdiſche Menſch im Gegenſatz vom himmliſchen bedeute, ſollte, dächte ich, klar ſein; zum Ueberfluß aber habe ich es noch durch den Gegenſatz des fleiſchlichen und geiſtlichen Willens erläutert. Hört aber der fleiſchliche Wille auf, und tritt der geiſtliche an ſeine Stelle, ſo wird nicht die Realität des Menſchlichen vernichtet, weil das Böſe gar keine Realität hat, vielmehr wird der Menſch vom Nichtigen befreit, und Was einzig Realität an ihm hat, tritt in ſeiner Lauterkeit hervor. In einer ganz andern Bedeutung aber nimmt Herr Baur meinen Ausdruck «irdiſch»; als gleichbedeutend damit ſetzt er nämlich «menſchlich» und «natürlich» in ſehr befremdender Weiſe, und ſo bietet ſich ihm das Reſultat dar, nach meiner Parallele werde das Menſchliche vernichtet!

Noch unritterlicher aber iſt es von Herrn Baur, daß er wie die magiſchen Geſtalten, die Arioſto in ſeinem raſenden Roland gegen leibhafte und ſtandhaltende Kämpen auftreten läßt, gegen mich verfährt; wenn dieſe einmal kräftig auszuholen im Begriffe ſind, fahren jene plötzlich zweihundert Ellen hoch in die Luft, erſcheinen mit einem Male von hinten, dann rechts und links, wie es ihnen beliebt, und ſind überall und nirgends. Ich ſchmeichelte mir, Herr Baur werde einmal bei der alten Theologie bleiben; allein hier verwandelte er ſich plötzlich wieder in einen neuen Theologen, wahrſcheinlich weil die Verwandlungslehre eine Gelegenheit darzubieten ſchien, die nicht leicht ſo günſtig wiederkehre. Gleichwie er nämlich dem Irdiſchen das Menſchliche und Natürliche gleichſetzte, ſo dem Himmliſchen das Geiſtige, Göttliche und Uebernatürliche, kurz: von «den

beiden Principien des Wiedergebornen» ist hier wieder die Rede, wie wir sie schon am Anfang unserer Untersuchung vor Augen hatten, von der höhern Potenz im Menschen = Gnade, Geist, Göttliches; und dem niederen Menschen = Fleisch, Sinnliches, Irdisches, Menschliches. Da ihm nun diese beiden Principien den ganzen Menschen constituiren, und durch ihren Kampf die unendliche Entwickelung des Menschen bedingt ist, so hieße ihm das Aufhören des einen Princips durch Verwandlung eine Vernichtung des Menschen, so daß dieser in einen bloßen Schein überginge. Mitten darein fällt dann wieder die Erwähnung der orthodoxen Lehre, die auch sonst vorkommende skandalöse Vergleichung jener beiden Principien im Wiedergebornen mit dem Göttlichen und Menschlichen in Christo u. s. w.

Aber damit ist es nicht genug; wenn Herr Baur dieser Ansicht huldigen wollte, so mußte er kurz und gut sagen, in dem Abendmahl ist Christus weder nach katholischer, noch lutherischer Vorstellung, noch endlich auch nach calvinischer. Denn auch Calvin nahm eine reelle von außen her zum Menschen kommende Lebensmittheilung aus dem Leibe Christi an, welche Herr Baur gänzlich verwerfen muß, weil er ja überhaupt Nichts von außen her durch Christus dem Menschen will zukommen lassen, indem dadurch die Offenbarung in eine bloße Accidenz verwandelt werde. Nun mitten in diesem buntscheckigen Wesen argumentirt Herr Baur, den lutherischen Standpunct S. 297 offen verlassend, aus dem calvinischen des Petrus Martyr S. 298 gegen das katholische Dogma, auf eine Weise, die gegen das lutherische eben so gerichtet ist! Dieser Petrus Martyr sagte nämlich, der Leib Christi müsse nach Art des Marcion,

Valentin, Eutyches und anderer Pestilenzen doketisch geläugnet werden, wenn er an mehrern Orten zugleich sein sollte, ein Einwurf, den doch das lutherische System, welches eine leibliche Gegenwart, wie das katholische annimmt, mit diesem aufzunehmen und zu beantworten hat, und welchen auch Luther gleich den Katholiken, wenn die Wissenschaft nicht ausreichte, durch den unerschütterlichen Glauben besiegten. Es nimmt mich Wunder, daß Herr Baur nicht auch noch den Zwinglianischen Einwurf vorbrachte, daß die Lutheraner einen «gebackenen» Christus hätten. Fürchtete er sich etwa vor der prophetischen Entgegnung Luthers: «Christus wird auch euch einmal backen, daß euch die Rinden verbrennen?» Gleich einem verfolgten Vögelein fliegt so Herr Baur angstvoll und kläglich umher, ohne festen Standpunct, ohne Halt und ohne Zuversicht, weder des Glaubens, noch der Wissenschaft. Nicht unangemessen würde es auch gewesen sein, wenn Herr Baur erklärt hätte, wie wohl Luthers Lehre vom Abendmahl gegen die calvinische ausgetauscht werden könne, wenn sie doch allein aus der heiligen Schrift geschöpft wurde — nach obiger Aussage meines Herrn Gegners —; und sodann wie sie nicht als eine blos äußerlich an das ganze Lehrsystem angeheftete erscheinen solle, wenn sie ohne Umstände verlassen werden kann?

§. 71.

Die Brodverwandlungslehre. Veranlaßter Excurs über Amalrich von Bena.

Das Transsubstantiations-Dogma, habe ich ferner gesagt, sei zu einer Zeit vorzugsweise hervorgehoben worden, in welcher Gnosticismus und neben ihm ein

idealistischer Pantheismus, der Gott und Welt schlechthin identificirte, sich geltend gemacht, ebendarum in Christo keinen außerordentlichen Offenbarer Gottes anerkannt, alle äußere Offenbarung überhaupt verworfen und darum auch in den Sacramenten nur den leeren Widerschein innerer, geistiger Bewegungen gefunden habe. Durch die Verwandlungslehre aber, welche die Objectivität der Gnade, und damit in sehr enger Verbindung, die äußere Offenbarung in Christo am glänzendsten festhalte, (§. 58) sei diesem unchristlichen Wesen besonders entgegengewirkt worden. Dagegen wirft nun Herr Baur 1) ein, warum denn diese Lehre nicht schon zur Zeit, als die Gnosis in ihrer höchsten Blüthe gestanden habe, derselben entgegengesetzt worden sei? Als wenn es nicht wirklich geschehen wäre, wenn auch nicht gerade mit der Präcision im Ausdrucke, wie in der spätern Zeit, und in eben der ganz bestimmten Wendung, die ich bezeichnet habe! *) Es konnten auch nicht sogleich alle im Christenthum gelegenen Momente mit dem deutlichsten Bewußtsein irgend einer Irrlehre entgegengehalten werden, wie denn überhaupt erst mit dem Verlauf der Zeit der ganze Inhalt des Christenthums ins Bewußtsein der einzelen Gläubigen tritt. 2) Führt Herr Baur eine Stelle aus der Hegel'schen Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Beweise an, daß mit der Aeußerlichkeit, nach welcher Gott im Sacrament angebetet werde, alle übrigen Aeußerlichkeiten und die ungeistigen und abergläu-

*) Ignat. Epist. ad Smyrn. §. VII. Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν κ. τ. λ. Noch bestimmter Irenäus u. A.

bischen Verhältnisse zusammenhängen, die man sonst noch in der katholischen Religion finde; der Geist werde unter ein außer sich sein gebunden, und dadurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben! Mir ist nicht einleuchtend, wie mir Herr Baur den Ausspruch eines, wenn auch sehr verdienten, und höchst geachteten Mannes entgegenstellen mag, dessen Begriffe von Gott, Geist, Religion und Offenbarung ich eben auch verwerfe, wenn ich die Verwandlungslehre den idealistischen Pantheisten entgegenstelle; wie er es für eine Widerlegung des Aberglaubens halten kann, wenn ein Gelehrter herbeigezogen wird, der nicht in der unbedeutendsten Art des Wahn- und Aberglaubens befangen war, in der Vergötterung des Menschengeistes, den er für Gottes Geist selbst hielt; wie er endlich die Sentenz eines Philosophen über Zurechnungsfähigkeit sich anzuführen getraut, in dessen Systeme persönliche Unsterblichkeit keine Stelle findet, so zwar, daß, Was längst die von demselben gegründete Schule als Geheimlehre in dieser Beziehung angenommen hatte, kürzlich sogar offen eingestanden wurde!

Endlich beruft sich Herr Baur sogar auf Amalrich von Chartres und die Seinigen, die so ungefähr ganz dieselbe Ansicht von der Gegenwart Christi im Abendmahle gehabt hätten, wie die Katholiken. Der Unterschied, sagt Herr Baur S. 299. lag ja nur darin, daß sie, Was die Kirche als ein erst in einem bestimmten Momente entstandenes Verhältniß betrachtet wissen wollte, für ein zuvor schon vorhandenes, an sich bestehendes, hielten. Dann fügt er hinzu: «wie nahe lag aber dabei der

Ausweg, den kirchlichen Act, durch welchen die Verwandlung vor sich ging, für eine bloße Manifestation eines schon bestehenden Verhältnisses zu erklären *), und wie wenig war also dadurch die Möglichkeit abgeschnitten, die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus für eine Selbstoffenbarung des Menschen, und die Sacramente nur für Das zu halten, was der Mensch aus sich selbst auf sie hinübertrug? Es möchte demnach überhaupt das Verhältniß, in das sich das Transsubstantiationsdogma sehr leicht zu einer pantheistischen Weltansicht setzen kann, sofern hier wie dort eine Vermischung des Göttlichen mit dem Materiellen angenommen wird, nicht die vortheilhafteste Seite desselben sein. Statt der Bedeutung, die der Verfasser diesem Dogma geben will, das Christenthum als eine äußere, unmittelbar göttliche Offenbarung zu fixiren, kann der Protestant in ihm nur einen Beweis der dem Katholicismus überhaupt eigenen Tendenz zu einem sinnlichen Materialismus erblicken.»

*) S. 300 fügt Herr Baur noch hinzu: «Wie wirklich von den Schülern Amalrichs noch vor dem lateranensischen Concil im J. 1215, auf welchem das Transsubstantiationsdogma festgesetzt wurde, geschah. Deus visibilibus, lehrten sie, wie das Concil. Paris. ann. 1209. in Martene Thes. Anecd. T. IV. S. 163 angibt, erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis, et accidentibus videri poterat extrinsecis. Hoc siquidem errore decepti, corpus Christi ante verborum probationem visibilibus panis accidentibus subesse conati sunt affirmare, cum e contra dicat auctoritas: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Quod sic exposuerunt: id, quod ibi fuerat prius, formis visibilibus prolatione verborum subesse ostenditur. S. Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. Bd. 2. Abth. 2. Ausg. 2. S. 375.»

Da Herr Baur, wie aus dieſer Stelle hervorgeht, noch keine ſonderliche Bekanntſchaft mit dem Syſtem des Amalrich, des David von Dinanto, und ihrer Freunde gemacht hat, ſo werde ich daſſelbe kurz vorlegen, und die Beziehung, in welche ich die Verwandlungslehre mit Verirrungen des XII. und XIII. Jahrhunderts ſetze, dadurch zugleich anſchaulicher machen.

Nach Gerſon, der ſich auf die dem Amalrich gleichzeitigen Schriftſteller, die Cardinäle von Oſtia und Tuſculum beruft, lehrte Amalrich, Alles ſei Gott und Gott ſei Alles, der Schöpfer und die Creatur Eins, er ſei das Weſen und Sein aller Creaturen, denn Alles ſei Eins. Wie von Gott Alles, als aus ſeinem Urſprung ausgefloſſen ſei, ſo werde auch Alles wieder zu ihm, als dem Ende von Allem in der Art zurückkehren, daß dann Alles in ihm unwandelbar ruhe und ein Individuum ſei *). Aus den Schriften Alberts des Großen, der mit einem Schüler Davids von Dinanto diſputirt hatte, und die Grundſätze dieſer Schule am genaueſten kannte, der ſich überdies auf eine (zum Feuer verurtheilte) Schrift des David (de tomis) beruft, ferner aus den Schriften des Thomas von Aquin, der den Amalrich und David ſehr ſcharfſinnig, noch ſcharfſinniger, als Albert, widerlegt, ergibt ſich Daſſelbe; Dieſen zufolge lehrten ſie nämlich, Gott, der νοῦς (κοσμοποιός) und die erſte Materie ſeien Ein- und Daſſelbe **).

---

*) Joh. Gers. de concord. Metaphys. cum Logica P. IV. Vergl. Rixner, Geſchichte der Philoſophie 2. Ausg. II. Bd. S. 72 ff.

**) Alberti Magn. Summa theol. Tom. I. tract. IV. q. 20. nr. 2. tract. VI. q. 29. art. 2. nr. 1 u. f. w. Thom. in

Mit einer solchen Ansicht war die christliche Lehre von Gott, und besonders die Trinitätslehre unverträglich. Gleichwohl benutzten sie diese letztere in der Weise als Grundlage einer Construction der Weltgeschichte, daß ihnen Vater, Sohn und Geist symbolisch die Repräsentanten der drei Entwickelungsstufen des religiösen Geistes der Menschheit waren. In dem ersten Weltalter habe der Vater geherrscht, als Gesetzgeber; in dem zweiten der Sohn, welcher die Gesetze des alten Bundes aufhob; das dritte, welches mit Amalrich, David u. s. w. beginne, sei das Reich des Geistes. Das nähere Verhältniß der Regierungsperiode des Vaters zu der des Sohnes, und der Regierungsperiode des Sohnes zu der des heiligen Geistes ist indeß nicht recht klar; es könnte nämlich nach einigen Stellen der alten Berichterstatter scheinen, daß sie sich nur dadurch von einander unterschieden, daß der Sohn das mosaische Ceremonialgesetz aufgehoben, und nur dadurch den Cult geistiger gemacht habe, daß er ihn durch Zurückführung auf wenige Sacramente vereinfachte, während in der Periode des heiligen Geistes alle Ceremonien, alle Sacramente aufhören müßten, und so der Cult ein lediglich innerer werde *). Allein sie lehrten überdieß, der Gläubige habe

---

l. II. Sent. dist. XVII. q. 1. art. 2. Am ausführlichsten in Summ. adv. Gent. l. I. c. 26. quod Deus non est esse formale omnium. Diesen Artikel allein dürfte Herr Baur studiren, um von seiner wunderlichen Meinung (S. 386 u. sonst) geheilt zu werden, Thomas von Aquino sei Pantheist gewesen!

*) Rigord. ad ann. 1209. (du Chesne Script. Franc. Tom. V.) . . . Quidam venenosa ejus (Amalrici) doctrina infecti, qui eo subtilius plus quam oportet sapere sapientes.

den «Herrn» nicht als den Gerechten, ſondern nur als den Liebenden und Barmherzigen in ſein Bewußtſeyn aufzunehmen *). Hieraus geht hervor, daß ſie auch das Sittengeſetz als aufgehoben betrachteten, daß ſie es als Etwas anſchauten, was den Menſchen nicht mehr beunruhigen dürfe. Dies iſt ausdrücklich ihre Lehre, und nur Das ſteht in Frage, ob nicht etwa Chriſtus

---

ad exsufflandum Christum, et ad evacuandum novi testamenti et veteris sacramenta, novos et inauditos errores et inventiones diabolicas confinxerunt. Inter alios eorum errores adstruere nitebantur, quod potestas patris duravit, quamdiu viguit lex mosaica. Et quia scriptum est: novis supervenientibus abjiciuntur vetera, postquam Christus venit, aboleverunt omnia testamenti veteris sacramenta, et viguit nova lex usque ad illud tempus. In hoc ergo tempore dicebant testamenti novi sacramenta finem habere, et tempus S. Spiritus incepisse, quo diccbant confessionem, Baptismum, Eucharistiam et alia sine quibus salus haberi non potest, locum de caetero non habere, sed unumquemque tantum per gratiam spiritus S. interius sine actu aliquo exteriori inspiratam salvari posse. Daſſelbe aber kürzer Cäſar von Haiſterbach, ein Zeitgenoſſe in ſeinem Gedenkbuche l. V. c. 22. Pater sub quibusdam formis operatus est in v. t. scil. legalibus. Et filius similiter sub quibusdam formis, ut in sacramento Altaris, Baptismi et aliis. Et sicut ceciderunt formae legales in primo Christi adventu; ita nunc cedent omnes formae, quibus filius operatus est et cessabunt sacramenta, quia Persona sp. S. clare manifestabit se, in quibus incarnabitur. Eben ſo das Concil. Paris. 1209. (Martene Thes. Tom. IV. p. 163.)

*) Rigord l. l. dominum tantummodo bonum et non justum praedicantes.

ſchon den gerechten Gott verdrängte, oder ob in der Periode Chriſti noch die Gerechtigkeit galt, und erſt in der des heiligen Geiſtes aufhört. Das Erſtere anzunehmen ſcheint man dadurch berechtigt, weil geſagt wird, der Herr ſei nur Liebe, nicht Gerechtigkeit, und doch Chriſtus der Herr genannt wird, und gewöhnlich nicht der heilige Geiſt; allein zum Zweiten wird man ſich doch wenden müſſen, da bis auf Amalrich die Gerechtigkeit in der (katholiſchen) Kirche noch galt und neben der Liebe als göttliche Eigenſchaft gepredigt wurde. Sie werden alſo wohl gemeint haben, Gott habe ſich bis auf ihre Zeit noch als den gerechten geoffenbart, alſo auch unter dem Reiche des Sohns habe die Gerechtigkeit noch gegolten, und höre nur unter der Verwaltung des heiligen Geiſtes auf, wo ſie in die höhere Offenbarung ihrer ſelbſt, in die Liebe übergehe. Doch Dem ſei, wie ihm ſei, der Gott des Amalrich und David von Dinanto war nicht mehr gerecht, er war nur Liebe. Daher der fernere Satz Amalrichs und der ganzen Secte, es müſſe ſich Jeder als ein Glied Chriſti wiſſen, Wer ſich nicht als ein ſolches wiſſe, werde nicht ſelig, d. h. ein jeder wahre Chriſt habe die Gewißheit der Seligkeit *). Sie drückten

*) Rigord ad ann. 1209. Ausus est constanter asseverare, quod quilibet Christianus teneatur credere se esse membrum Christi, nec aliquem posse salvari, qui hoc non crederet, non minus quam si non crederet Christum esse natum et passum vel alios fidei articulos. Gaguin. bei Du Boulay Hist. univers. P. tom. III. p. 48. bringt dieſe Lehre in folgende merkwürdige Verbindung: docuit quosque Christianos membra Christi corporis esse: et dum a Judaeis Christus pateretur una cum ipso dolorem atque afflictionem fuisse *re vera* perpessos. Ein craſſer Realis-

Dies auch so aus: Wer die Gotteserkenntniß habe, wie sie, habe das Paradies in sich, d. h. der Glaube, das Erkennen mache selig *). Dies war der Satz, der zuerst an Amalrich auffiel und wegen dessen er auf den Bericht der Pariser Doctoren zum Widerruf vom Papste genöthigt wurde. Daraus folgte weiter: die Sünden, die Jemand, der im heiligen Geist sei, begehe, seien keine; oder, wie er sich ausdrückte, wenn ein solcher auch Ehebruch und Hurerei treibe oder sonst sich beflecke, thue er doch keine Sünde **).

Vermöge ihres Hauptsatzes, daß Gott Alles, und Alles Gott sei, sagten sie auch, er, Christus und der heilige Geist wirken Alles allein, daher ein Jeder aus ihnen sich auch Christus gleichstellte, und sich Christus, wohl auch eine Incarnation des heiligen Geistes nannte. Doch haben sie gewiß Christo insofern den Vorzug vor sich gegeben, als sich in ihm das Göttliche zuerst und

---

mus; hätte indeß Amalrich wirklich also gelehrt, so wäre nach ihm mit Christus schon die Gerechtigkeit von der Liebe verdrängt worden; und die Periode des heiligen Geistes unterschiede sich dann von der vor ihm nur durch die völlige Vernichtung alles äußeren Cultus.

*) Caesar. Haisterbac. l. l. qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, habere in se Paradisum.

**) Rigord l. l. charitatis virtutem sic ampliabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute fieret charitatis, dicerent jam non esse peccata. Unde et stupra et adulteria et alias corporis voluptates in charitatis nomine committebant. Caes. Haist. l. l. Maximam etiam blasphemiam ausi sunt dicere in spiritum sanctum, a quo omnis munditia est et sanctitas. Si aliquis est in spiritu S., ajebant, et faciat fornicationem aut aliqua alia pol-

recht wirksam manifestirte *). Wie eine solche Lehre übrigens mit dem Nichtsündigen in innerer Verbindung steht, wenn auch ein solcher kleine Gott sündigt, leuchtet von selbst ein.

Die Auferstehung erklärten sie für das Erwachen des Bewußtseins, daß der heilige Geist in ihnen sei, der ihnen Alles offenbare. Die persönliche Unsterblichkeit läugneten sie auch ohnedies, wie aus Obigem schon einleuchtet; den Himmel nannten sie ihr Gottesbewußtsein, die Hölle die Todsünde **).

Wie erklärten sie aber das Böse selbst? Ohne Zweifel faßten sie es als Negation des Daseins, als die Krankheit des Endlichen an sich auf. Die Todsünde sollen sie nämlich mit einem faulen Zahn verglichen haben. Zwar allerdings dem Berichte zufolge zunächst nur insofern, als sie sagen wollten, die Todsünde sei die Hölle, und diese daher nichts dem Menschen Aeußerliches, sondern Innerliches. Allein Was konnten sie denn auch eine Todsünde genannt haben, da der Begeistete, Was er

---

lutione polluatur, non est ei peccatum, quia ille spiritus, qui est Deus, est in eo.

*) Albert. M. l. l. tract. XVIII. q. 70. nr. 1. Et sic Deus erit omnia, prout dixit David Dinanto, et omnia operabitur in omnibus; natura autem nihil amplius operabitur. Caesar. Haist. l. l. Ille (Spir. sanct.) operatur omnia in omnibus. Unde concedebant, quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus S.

**) Caesar. Haisterb. l l. Negabant resurrectionem corporum, dicentes nihil esse Paradisum, neque infernum, sed qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, habere in se Paradisum: qui vero mortale peccatum, habere infernum, sicut dentem putridum in ore.

auch thut, nicht sündigt, und der Nichtbegeistete als solcher kaum Etwas von einem Zwiespalt in sich wird gefühlt haben, und nach diesem Leben auch Nichts zu fühlen bekam? Demnach scheint der Bericht auf einem Mißverständnisse zu beruhen; unter dem moralischen faulen Zahne dachten sich Amalrich und die Seinigen wohl nur, wie gesagt, eine natürliche Krankheit der endlichen beschränkten Wesen, welche nur, wenn sie mit Gott Ein Individuum bilden werden, aufhört. Der katholische Berichterstatter aber nahm den faulen Zahn, anstatt für das Böse überhaupt, für eine besondere Art desselben.

Gegen die Katholiken waren sie höchst erbittert; sie warfen ihnen Versinken in die Aeußerlichkeit vor, spotteten über ihren Aberglauben, richteten sich gegen den gesammten äußeren Cult, und sagten vom gesegneten Brode, Christus sei in ihm nicht anders als in jedem Brode und in jeder Sache, Was nicht so viel heißt, jedes Brod sei Christus, sondern kein Brod sei Christus, also auch das eucharistische nicht; diese Auslegung fordert ihr Idealismus. Denn obgleich sie Pantheisten waren, hielten sie doch die Materie nicht schlechthin für den Geist, und umgekehrt. Gott an sich ist ihnen die Indifferenz von beiden, aber in seiner Offenbarung ist beides verschieden, und wenn sie nach den Acten der Pariser Synode vom Jahre 1209 sagten, Was schon vorher dageweſen, werde durch die Consecrationsworte nur als daseiend angedeutet, so verstanden sie Das wohl nicht von irgend etwas Aeußerem, sondern von dem in ihnen Vorhandenen; sie meinten, daß sie nicht erst durch das Abendmahl göttliche Kraft und göttliches Wesen erhielten, sondern es werde ihnen nur in den Consecrationsworten gesagt, daß sie göttliche Wesen seien. Besonders nannten sie den Papst, als den

Repräsentanten der Aeußerlichkeit, den Antichrist und die babylonische Hure. Daher prophezeiten sie den sehr nahe bevorstehenden Untergang Babylons; denn in vier Jahren sollte er schon erfolgen. Cäsarius aber bemerkt, es seien jetzt schon dreizehn Jahre seit dieser Prophezeiung verflossen, und noch stehe Rom. Ohne Zweifel werden sie auch gesagt haben, die Katholiken binden den Geist an ein Außersichsein, wodurch sein Begriff im Innersten verkehrt, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben seien. Denn wie konnte ihnen gegenüber ein Katholik, der sich gar nicht für Gott hielt, und darum von Außen her göttliches Licht und göttliche Gnade erwartete, der nicht sich selbst als seinen höchsten Gesetzgeber und Richter verehrte, der nicht einmal annahm, daß Gott allein Alles in ihm wirke, einen rechten Begriff vom Geist haben, von Recht und Gerechtigkeit, deren Quelle er in einem von ihm substanziell verschiedenen Wesen fand?

Aus dieser Darstellung wird Herr Baur ermessen können, ob auch nur irgend eine Verwandschaft zwischen diesen Pantheisten und den Katholiken stattfindet. Die Verwandlungslehre ist eine ewige Protestation gegen allen Pantheismus, wie ich in der Symbolik gesagt habe; Gott wird als absoluter Herr der Natur dargestellt, der, wie er Alles aus Nichts, d. h. nicht aus seinem Wesen, geschaffen hat, dem gegenüber also alle Creatur Nicht-Wesen Gottes ist, so auch in absoluter Herrschaft über sie verfügen, sie verwandeln kann. Gerade die Verwandlungslehre ist darum schon ihrer Bedeutung nach die Negation «aller Vermischung des Göttlichen mit dem Materiellen;» aber sie ist Dies auch ihrem concreten Inhalte nach, indem ja gerade das Materielle,

das Brod und der Wein, als mit Christus im Abendmahle seiend verneint wird; nur Christus, keine andere Substanz soll die Vermittlung seines Genusses sein; wie das Göttliche in ihm die Menschheit zu seinem Organ aufgenommen hat, so soll gerade auch nur die Menschheit Christi die bleibende Vermittlung zwischen uns und der Gottheit sein, kein Brod und kein Wein an sich. Da die Offenbarung Gottes in der Menschheit die vollkommenste und höchste ist, so soll gerade auch Nichts, was niedriger wäre, als der Mensch, der Offenbarer seines Daseins unter uns mehr sein. Daher wird Christus, nicht Brod und Wein, dargeboten, die darum allerdings zu substanzlosen Accidenzien herabsinken, zu einem Schleier, aber nur zu jenem, der überhaupt uns in diesem endlichen Leben das höhere verhüllt, und darum auch den erhöhten Herrn. Indeß Brod und Wein hören nur auf, um dem ganzen Christus Raum zu geben, also nicht blos seiner Gottheit; wie also diese in Christo nicht die Menschheit verschlingt, so wird auch bei aller Verwandlung, die mit dem Menschen vorgeht, er selbst als freies, persönliches Wesen bleiben.

Diese Lehre von der Brodverwandlung hat oft meine tiefste Bewunderung erregt. Nehmen wir an, sie sei ohne ausdrückliche Schriftlehre entstanden; in diesem Falle könnte sie nur dadurch überhaupt entstanden sein, daß der Katholik im Abendmahle sich so sehr in den Herrn vertiefte, und in sein Leben, sein Leiden, seine Herrlichkeit und Gnade versenkte, daß er eben nur ihn vorfand, und in der Intensität des geistigen Blickes auf ihn nichts Irdisches, keine sinnlichen Eindrücke empfand, wie bei der Vertiefung des Gedankens in irgend einen Gegenstand die Sinne für die äussere Welt verschlossen sind. Aber auch wenn die Verwandlungslehre Schriftlehre und Traditionslehre ist, wie sie es denn ist, so wurde in der

Kirche gleichwohl fortwährend dieselbe Innigkeit des Geistes und jene Kraft des über das Irdische erhebenden Glaubens erfordert, um eine Lehre festhalten zu können, die dem Sinne eben nur Brod und Wein darbietet.

Aber Was die Bewunderung noch erhöht, ist Folgendes. Bei einer solchen Stärke innerlicher Vertiefung pflegt es sehr häufig zu geschehen, daß der in sich selbst mächtige, in einer Fülle von Empfindungen lebende Geist zu einer völligen Abstraction von Dem außer ihm fortgerissen wird, welches er sofort als den Tod und die Erstarrung verachtet. Gewöhnlich nimmt dann die Mystik eine Richtung gegen den äusseren, den historischen Christus, und das mystische Individuum wähnt, ihn nicht nur ganz in sich zu haben, und darum Nichts mehr von aussen empfangen zu können, sondern wohl auch dieser Christus selbst zu sein, d. h. eben eine individuelle Incarnation der Gottheit, die sich in jedem Christen aufs Neue, wie im Erlöser, selbst gebähre. Ganz anders im Katholicismus: das äußere Object wird festgehalten, weil sich das Subject bewußt ist, daß durch dasselbe die christliche Verinnerung bedingt sei, und Was die äusserste Veräusserung des Geistes zu sein scheint, ist gerade die tiefste Verinnerung desselben. So kehrte der Katholicismus unwillkührlich Secten gegenüber, wie die angeführte war, die Verwandlung recht hervor, und heftete bald darauf an dem Feste des Frohnleichnams mit besonderer Liebe den verweilenden Blick auf den äusserlich durch Gottes Gnade uns gewordenen Heiland, auf den geschichtlichen, den wundervoll zu den Menschen herabgekommenen, nicht aus dem Menschen durch fortschreitende Geistesentwickelung selbst erzeugten*). Der Grund da-

*) Dasselbe IV. Concilium vom Lateran, welches canon. I. de

von ist die durch und durch tief ethische Richtung des Katholicismus, welcher gemäß das Sacrament, als äusseres Institut, in dem sich uns Göttliches in irdischen Formen darbietet, als Uebung in der Demuth, und im Gehorsam gegen Gott betrachtet wird, als schmerzliche Erinnerung an den Sündenfall, da vor demselben der Geist unvermittelt durch solche sinnliche Behelfe Gottes-kraft empfangen hätte, und directe gegen Geistesverwandte des Amalrich wird gerade Dies auch in den Sacramenten von den Theologen hervorgehoben. Die Innerlichkeit dieser Secten war dagegen grenzenloser Egoismus, darum in ihrem Wesen schon verpestet, und in ihren Folgen geradezu antinomistisch; weil sie die Beschränkung des Geistes auf sich selbst für inneres Leben hielten, fehlte ihnen die Hingebung an den äußern Christus, sie schämten sich in ihrem vermeintlichen inneren Reichthume des geschichtlichen Erlösers, der als ein durch Gottes Gnade Geschenkter, von Aussen Kommender beschrieben wird, und darum auch der äusseren Institute, die nicht blos an die Armuth des Menschen erinnerten, sondern unbedingte Anerkennung derselben

fide catholica festsetzt . . . Jesus Christus: cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur; transsubstantiatis, pane in corpus, et vino in sanguinem, potestate divina wendet sich can. II. gerade auch gegen Amalrich, reprobamus etiam et damnamus perversissimum dogma impii Amalrici: cujus mentem sic pater mendacii excaecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana. Treffend ist auch der Ausdruck can. III. von den übrigen Häretikern der damaligen Zeit, zahlreichen, gnostischen Verzweigungen: facies quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas, quia de vanitate conveniunt in idipsum.

forderten. Herr Baur hat freilich Recht, wenn er S. 299 meint, durch die Verwandlungslehre und das Frohnleichnamsfest und dergl. werden wohl keine pantheistischen Mystiker bekehrt worden sein; Etwas dieser Art habe ich aber auch mit keinem Worte angedeutet; Das aber ist meine Ansicht, daß ihnen gegenüber das Wesen des Katholicismus den Katholiken selbst mehr zum Bewußtsein gekommen, und hervorgehoben worden.

§. 73.

Communion unter beiden Gestalten.

Ueber die Communion unter Einer Gestalt spricht Herr Baur sehr bemerkenswerthe Worte aus. Einmal erklärt er dieselbe für einen höchst verwerflichen Indifferentismus, da sie einer bestimmten Anordnung Christi entgegen sei; eine nicht befremdlich klingende Erklärung, denn es wiederholt sich gar oft im Leben, daß der Mensch, je indifferenter er im Wesentlichen ist, desto differenter im Außerwesentlichen sich zeigt. Es gibt nicht wenige Protestanten, die um Alles in der Welt ihre Stirne nicht mit einem Kreuze bezeichnen würden, weil die Apostel diese Sitte nicht gekannt hätten; die aber die Lehre vom Kreuze gleichgültig an sich und Andern missen, obgleich sie so klar von denselben vorgetragen wurde. Dann schließt er diesen Punct mit Luthers Worten: «Sic in aeternum disjungimur et contrarii invicem sumus!» In aeternum! Mir bangt in der tiefsten Brust bei diesen Worten. In *aeternum* also! Dies will viel, will sehr viel sagen! In *aeternum!* Um keinen Preis in der Welt möchte ich also sprechen, aber — «du sagest es!»

Viertes Capitel.

Von der Kirche.

§. 74.

Herr Baur bestreitet den von mir festgesetzten wesentlichen Unterschied der katholischen und protestantischen Kirche.

Herr Baur bringt zuerst die Differenz zur Sprache, die ich zwischen der protestantischen und katholischen Auffassungsweise der Kirche gefunden. Ich habe gesagt, die Differenzen seien in diesem Artikel auf den kurzen Ausdruck zurükzubringen, daß nach dem katholischen Dogma die unsichtbare Kirche aus der sichtbaren hervorgehe, während der lutherische Begriff von der Kirche die unsichtbare zuerst setze, und dann die sichtbare folgen lasse. Ich fügte hinzu, und hierauf liegt der Accent, daß nur der katholische Begriff von der Kirche dem Begriff einer äußeren, geschichtlichen Offenbarung entspreche, und diesen aufrecht zu erhalten im Stande sei, während der protestantische den Begriff einer nur inneren Offenbarung begünstige, und in seinen Consequenzen eine äußere Offenbarung verwerfen müsse. Herr Baur wirft mir nun Begriffsverwirrung vor, denn auch den Lutheranern sei die sichtbare Kirche der Zeit nach das erste, und nur nicht dem Begriffe nach S. 322. Hienach wäre also wohl vor Luther seine Kirche vorhanden gewesen, und sein Dogma hätte nicht er geschaffen, sondern von einer vor ihm gewesenen Kirche empfangen! Das ganze Räthsel löst sich aber dadurch,

daß Herr Baur die heil. Schrift als etwas Aeußeres, und Sichtbares mit der ſichtbaren Kirche verwechſelt, gleich als wäre die Bibel eine Kirche, und darum ſchließt, weil auch Luthern mittels jener die Belehrung von Außen zugekommen ſei, ſo ſei auch nach ihm die ſichtbare Kirche vor der unſichtbaren geweſen, ſo daß nach der Natur der Sache kein Unterſchied der Confeſſionen hierin beſtehe! Dies iſt Herrn Baur um ſo entſchiedener, als es nach ſeiner Meinung S. 322. nichts Bekannteres gibt, als die Wahrheit, welche ich mir erſt den Proteſtanten beibringen zu müſſen das Anſehen gebe, daß nämlich das Evangelium immer von Außen her ſei angekündigt worden, von Chriſtus den Apoſteln, von den Apoſteln ihren Schülern u. ſ. w. Dies habe Luther niemals geläugnet; auch er habe es von außen her — aus der heil. Schrift!

Hier alſo liegt der Knoten; von Perſonen, welche Chriſtus als von ihm Gehaltene und unter ſeinem beſonderen Schutze Stehende mit der Gründung und Verbreitung des Reiches Gottes beauftragt, und welche auch ihrerſeits unter denſelben Bedingungen wieder Anderen die Sendung gegeben, kömmt Herr Baur, um auch Luthern das Evangelium zukommen zu laſſen — auf ein Buch, nimmt dieſes = ſichtbare Kirche, macht nun den Schluß, daß es alſo hierin bei den Proteſtanten gerade wie bei den Katholiken gehalten werde, und zeihet mich der Begriffsverwirrung, wenn ich nicht gerade ſo wie er zu ſchließen geneigt bin! Wenn man aber von ſendenden und geſendeten Perſonen ausgeht, muß man nicht mit einem Buch enden und dieſes jenen gleichſtellen; denn ich frage: Wer hat denn Luthern geſendet? Wer hat ihn beauftragt, das Evangelium zu verkünden, und da-

durch die Bürgschaft gegeben, daß sein aus der heil. Schrift herausgefundenes Evangelium das Evangelium Jesu Christi sei? Wohl wird Herr Baur am Ende nichts Anderes erwiedern wollen, als: sein Geist trieb ihn an, zu thun, wie er that; die Art, in der sich das Evangelium in seinem Inneren abspiegelte, bestimmte ihn gegen die bestehende sichtbare Kirche aufzutreten, und so aus dem in ihm auftauchenden Unsichtbaren eine neue äußere kirchliche Welt zu erbauen.

Um mehr in die Sache einzugehen: weil Herr Baur auch bei den Protestanten eine sichtbare Kirche wahrnimmt, und bei den Katholiken auch eine, so glaubt er, in dieser Beziehung laufe am Ende Alles auf Eins hin. Der Unterschied besteht aber darin; die Katholiken lehren, Christus hat eine sichtbare Kirche gestiftet, und diese mit der Bewahrung und Fortpflanzung seines Wortes, seiner gesammten Heilsanstalt beauftragt; und mit diesem Auftrage ihr auch seinen Schutz und seine Kraft verheißen, so daß derselbe auch ausgeführt wird, während die Protestanten die Stiftung einer sichtbaren Kirche mit solchen Aufträgen und Vollmachten durch Christus in Abrede stellen, obgleich sie zugeben, daß wenn eine neue mit schöpferischem Geist der Bibel entnommene Idee sich geltend mache, und Anhänger gewinne, diese sich zu einer sichtbaren Gesellschaft vereinigen müssen. Daher ist die Kirche, die sich von Christus an fortwährend aus sich selbst erzeugt, und ewig erneut, den Katholiken eine bestimmende Auctorität, weil sie Christi Stelle vertritt. Ein jeder kann also nach ihnen, nur durch diese sichtbare Kirche zum wahren Christenthum gelangen, und jede Lehre, die ihr widerspricht, und

fofern ſie ihr widerſpricht, iſt von vorneherein nicht die Lehre Jeſu Chriſti. Begreifen wir nun unter der unſichtbaren Kirche die Geſammtheit der lebendig Gläubigen, und mit Chriſtus in Lebensgemeinſchaft Stehenden, woher könnten ſie nach derſelben Betrachtungsweiſe entſtanden ſein, als aus der ſichtbaren Kirche, die ſo gewiß vor ihnen iſt, als die Erzeuger vor den Erzeugten ſind? Daß Dies auf die lutheriſche Kirche nicht anwendbar ſei, und daß ſie, im Fall es dennoch irgend angewendet werden will, in unauflösbare Widerſprüche mit ſich ſelbſt gerathe, iſt keinem Zweifel zu unterwerfen, wie wohl Alle zugeſtehen. — Die Auctorität Luthers war die heil. Schrift, ſagt Herr Baur; in der That berief ſich Luther auf dieſelbe. Es kömmt nun aber darauf an, welche Auctorität er dafür hätte, daß er die heil. Schrift richtig ausgelegt habe. Da hierauf Alles ankömmt, ſo muß ich wohl die Sache ein wenig erörtern. Wenn Chriſtus auf die heil. Schriften des alten Bundes verwies, um ſeinen Charakter als Gottesgeſandten darzuthun, da dieſelben von ihm zeugten, und nun Jemand die Schrift durchforſchte — aber in derſelben den Jeſus von Nazareth nicht als den Meſſias angezeigt fand; ſo ſtützte ſich dieſer Jemand auf die Auctorität der heil. Schrift. Auch Jeſus that es; es fragte ſich nun, Weſſen Auslegung die richtige ſei. Ohne Zweifel wird Jeſus die einzelen Stellen einer näheren Erörterung unterworfen, die verſchiedenen Ausſagen des alten Teſtaments über den Meſſias zuſammengefaßt, und daraus Reſultate abgeleitet haben; allein dieſe Reſultate, die als ein Ergebniß des individuellen Urtheils erſchienen, anerkannte der Jude nicht, der ganz andere Reſultate aus denſelben Stellen zog. Weſſen Schriftauslegung war alſo die richtige?

Jesus konnte sagen: «die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, und die Todten stehen auf; und überhaupt: wenn ihr meinen Worten nicht glaubt, glaubet meinen Werken.» Jetzt nahm die Sache eine andere Wendung. Jesus legitimirte sich durch seine Thaten als einen Gottesgesandten, als einen göttlich Beauftragten, dessen Auctorität über die richtige Interpretation der heil. Schrift entschied, so also, daß Gott sich selbst in seinem Gesandten darüber aussprach, wie die von ihm den Juden gegebene Schrift zu verstehen sei. Die Auslegung Jesu war als eine objective, als eine ganz authentische erwiesen, und die seines Gegners als eine so subjective, daß sie sich zugleich als eine irrthümliche und verkehrte darstellte. Allerdings war auch jetzt der Jude noch nicht genöthigt, vielweniger gezwungen, zu glauben; denn der Glaube, ein Act der Freiheit, kann in gar keiner Weise aufgenöthigt werden, aber — es war jetzt kein anderer Grund des Nichtglaubens mehr übrig, als eben die Ungeneigtheit des Willens.

Die Apostel verbreiteten hierauf nicht blos zufälliger Weise das Evangelium Jesu Christi, gleich als hätte ein Buch an sich dieselben Dienste gethan; sie erhielten den Auftrag von Christus, selbst es zu verbreiten, und zwar mit den Worten: «wie mich der Vater gesandt hat, sende ich euch;» so daß er sein Wort ihnen anvertraute, und seine Vollmacht ihnen übertrug. Machte ihnen nun Jemand, ein judaisirender Christ, z. B. Cerinthus die rechte Auffassung der evangelischen Lehre eben so streitig, wie seine Vorfahren Christo selbst die rechte Auffassung der Lehre des alten Testaments streitig gemacht hatten, so konnten die Apostel wohl mit Recht

ſagen: zeige die Vollmacht auf, die du vom Herrn empfangen haſt; haſt du aber keine, mit welchem Rechte ſetzeſt du dich uns entgegen, die wir ſie empfangen haben mit dem ſie beſiegelnden heiligen Geiſte? Offenbar hatten auch ſie nun das Recht, die Auffaſſung des Cerinthus nicht blos eine ſubjective Meinung, (die wohl auch neben der ihrigen beſtehen konnte) zu nennen, ſondern ſie geradezu als der Lehre Chriſti entgegen zu verwerfen, durch ihre Auctorität allein, mit der ſie bekleidet waren.

Die Ueberlieferung einer äuſſeren Offenbarung iſt nothwendig an dieſelben Geſetze gebunden, unter welchen die Offenbarung gegeben wurde. Wie die Bürgſchaft für den göttlichen Urſprung einer Lehre an die Auctorität der Perſon, die ſie überbringt, geknüpft iſt, ſo kömmt es auch bei der Beſtimmung des Sinnes dieſer Offenbarung in einzelen ſtreitigen Fällen abermal auf die Auctorität derjenigen Perſonen an, auf die der Stifter ſeine Auctorität übertragen hat. Denn betrachtet man ſie lediglich unter dem Geſichtspuncte von Menſchen, die irren können, deren Urtheil alſo in keinem Falle mehr Werth, als das eines jeden Anderen hat, ſo heißt Dies eben läugnen, daß ihnen Auctorität übertragen ſei; dieſe Läugnung aber hebt die Auctoritat des Geoffenbarten ſelbſt wieder auf, weil die Beſtimmung des Sinnes deſſelben dem ſubjectiven Urtheile anheimfällt, der Sinn alſo zweifelhaft, und darum der Zweck, eine Lehre unter göttlicher Bürgſchaft zu geben, vereitelt wird. Die Offenbarung fand doch nur um des Geoffenbarten willen ſtatt, und die Form diente dem Inhalte; Was könnte es alſo nützen, wenn Alle zwar darüber einig ſind, daß eine Offenbarung Gottes in Chriſto ſtatt-

gefunden habe, der Inhalt selbst aber nicht mit absoluter Gewißheit zu bestimmen wäre? So muß also die Auctorität des Offenbarers auf seine Stellvertreter übergehen, indem wir im entgegengesetzten Fall, wenn nämlich das subjective Urtheil entscheiden soll, vollkommen wieder dort anlangen, von wo wir ausgegangen sind, als wir uns Jesus ohne Wunder über seine Messiaswürde mit einem Juden im Verkehre dachten. Ganz dieselbe Vollmacht nun, deren sich die Apostel erfreuten, hinterließen auch sie, so behauptet die katholische Kirche, dem von ihnen eingesetzten Episkopate, so daß durch dessen organische Thätigkeit dieselben Functionen ausgeübt werden sollten, die jenen übertragen waren.

Wenn nun Luther die heilige Schrift auslegte, welche Gewähre hatte also er für sich gegen eine ihm widerwärtige, und durch alle Instanzen der gelehrten Untersuchung hindurchgeführte Erklärung derselben aufzuweisen? Mich dünkt keine andere, als die innere Befriedigung, die ihm seine Auslegung immer noch gewährte, oder wie er sich ausdrückte, die Salbung des heiligen Geistes, seine subjective Gewißheit." Eine äussere göttliche Auctorität hatte er nicht für sich, denn daß er von den Aposteln nicht bestellt worden sei, bedarf wohl keines Beweises, da fünfzehn Jahrhunderte zwischen ihnen und ihm in der Mitte liegen; und daß er keine Wunder zur Bestätigung seiner höheren Sendung verrichtet habe, ist wohl auch unbestritten. Von der katholischen Kirche, deren Auctorität auf dem den Aposteln in ununterbrochener Reihenfolge succedirenden und in die Vollmachten derselben eingetretenen Episcopate ruht, empfing er die Sendung auch nicht, da er gegen ihn auftrat, und sogar läugnete, daß Christus eine sichtbare Kirche, die seine Auctorität ver-

trete, gegründet habe. Der Sinn der heiligen Schrift, den er durch seine Auslegung fand, hatte also nur so viel Werth, als sein subjectives Urtheil, und er setzte sich, wenn er darauf bestand, in einen Widerspruch mit der Natur einer äusseren, auf Auctorität gegründeten Offenbarung. Die Uebereilung, deren ich mich in diesem Schlusse schuldig machen soll, wird mir Herr Baur wohl künftig noch nachweisen, und mich nicht blos der Uebereilung anklagen; er wird mir beweisen, daß das Urtheil eines Lesers oder Auslegers über den Sinn der heiligen Schrift unmittelbar das Urtheil der heiligen Schrift selbst sei; denn nur in diesem Falle ist mir bewiesen, daß die Berufung auf die heilige Schrift schlechthin mit der Berufung auf eine äussere Auctorität identisch sei, und ein bloser Schriftbeweis mit der Natur einer äussern Offenbarung in Harmonie stehe. Ist aber Dieses nicht zu beweisen, sollte vielmehr erweislich sein, daß das Urtheil, wodurch sich Jemand, der auf sich selbst steht, den Sinn der heiligen Schrift bestimmt habe, ein Act seines Geistes sei, etwas rein Subjectives, so behaupte ich, daß durch die Berufung auf die heilige Schrift allein einer äussern Offenbarung nicht entsprochen werde, weil diese, wie sie ursprünglich durch eine sichtbare lebendige Auctorität gegeben wurde, fortwährend auch der Vermittelung durch eine sichtbare Auctorität bedürfe, wenn anders eine sichere Bürgschaft, ihren wahren Inhalt nicht zu verlieren, d. h. die Offenbarung selbst nicht unnütz und zweck-

los zu machen, vorhanden ſein ſoll. Dieß iſt der Sinn des Fenelon'ſchen Spruchs: « ou catholique ou deiste. »

Luther ſuchte die Auctorität einer ſichtbaren Kirche, welcher Chriſtus ſeine Vollmacht übergeben hat, dadurch zu erſetzen, daß er den Glauben als alleiniges Erzeugniß des heiligen Geiſtes betrachtete, wodurch es alſo gar nicht fehlen könne, den wahren Inhalt der heiligen Schrift zu überkommen. Herr Baur meint nun aber S. 322, ich hätte hier zwei Lehrſätze des lutheriſchen Syſtems in einen Zuſammenhang gebracht, in welchem ſie im Syſtem ſelbſt nicht ſtehen. Er hätte vielmehr ſagen ſollen, man habe es von Seiten der Seinigen nie gewagt, dieſen Zuſammenhang recht ins Auge zu faſſen, ſo wie denn er ſelbſt es auch nicht wagt, und die eigentliche Frage mehr umgeht. Denn unläugbar iſt es doch, daß, wenn der heilige Geiſt im Wiedergebornen Alles thut, der menſchliche Geiſt eben Nichts thut; und wenn im gefallenen Menſchen keine religiöſe Anlage mehr iſt, er nicht einmal Etwas thun kann. Anſtatt aber bei dem Satze zu verweilen, wie Luther aus den innerſten Principien ſeines Syſtems die Gewißheit für den Gläubigen ſchöpft, den wahren Inhalt der chriſtlichen Offenbarung aufgefaßt zu haben, geht Herr Baur darauf über, daß durch die Lehre von der Thätigkeit des heiligen Geiſtes Nichts ausgeſchloſſen ſei, wodurch die Erkenntniß und das Verhältniß des Inhalts der heiligen Schrift vermittelt werden müſſe. Herrn Baur gelingt es aber nur deßwegen, mit ſo vielen Worten nicht zur Sache zu kommen, weil er niemals auf die nothwendigen Vorausſetzungen, um ſich hier zu verſtändigen, eingegangen iſt. Alle Fehler, die er hier begeht, vereinigen ſich in dem Satze

S. 323: «der Glaube wird zwar durch eine göttliche Thätigkeit im Menschen bewirkt, aber daraus folgt nicht, daß der Glaube eine unmittelbare Folge der Erkenntniß des göttlichen Wortes aus der heiligen Schrift ist, oder mit derselben unmittelbar verbunden ist.» Hätte er mit Einfalt gesagt, daß der Glaube allein durch eine göttliche Thätigkeit im Menschen bewirkt werde, da Derjenige, in welchem der Glaube gewirkt werden soll, gar keine Anlage für die göttliche Dinge habe, und daß die Erkenntniß des göttlichen Wortes aus der heiligen Schrift schon eine Folge des allein wirkenden heiligen Geistes sei, da der Mensch durch sich es nie über eine bloße Kunde, eine bloße Kenntniß ohne Erkenntniß bringen könne, so würde er zur Einsicht gelangt sein, das nach den Principien des lutherischen Systems eine sichtbare Kirche eine ganz andere Bedeutung, und einen ganz andern Ursprung haben müsse, als nach der Lehre der Katholiken.

§. 75.

Herr Baur stellt Merkmale der wahren Kirche auf. Beurtheilung.

S. 326 sagt er: «wenn aber der Katholik behauptet, daß die wahre Lehre nur durch die Vermittelung der Kirche erkannt werden könne, so müßte ja auch, Wer die Kirche als die wahre erkennen will, zuvor schon die Idee der wahren Kirche haben, oder ein Merkmal Dessen, wornach er fragt. Irgend Etwas muß als das Erste vorausgesetzt werden, das als Kriterium der Wahrheit dient, und die Erkenntniß derselben bedingt. Ist nun Dies in Ansehung der Kirche keine Unmöglichkeit, so kann es auch in Ansehung der Lehre nicht anders sein, wie denn auch keineswegs einzusehen ist, Was in der

Behauptung Widersprechendes enthalten sein soll, daß das Evangelium oder Wort Gottes objectiv aus sich selbst, d. h. durch die inneren und äußeren Gründe, die seine Göttlichkeit beweisen, oder durch das in demselben sich aussprechende Zeugniß des heiligen Geistes, und das ihm im Inneren des Menschen entgegenkommende Zeugniß des Geistes in seiner Göttlichkeit soll erkannt werden können.» Bei dieser Stelle ist (um von den Merkmalen der Göttlichkeit der katholischen Kirche noch abzusehen) vorerst Manches in Ordnung zu bringen, ehe sich nur klar herausstellt, Was denn Herr Baur eigentlich will; denn er scheint bei dem ersten Anblick die Merkmale nachzuweisen, aus denen erkennbar ist, daß eine vorgeblich geoffenbarte Lehre eine wirklich geoffenbarte sei. Katholiken und Protestanten sind aber nicht darüber in Uneinigkeit, ob und wie erkannt werden könne, daß das Christenthum göttlich, d. h. göttlichen Ursprungs, eine Offenbarung Gottes sei; sondern darüber, welches für uns die Merkmale seien, daß wir die Lehre, die nach beiderseitiger Anerkennung ihrem Ursprung nach eine geoffenbarte ist, auch wirklich besitzen, oder: wie wir die ächte und vollständige Lehre des Lehrers, der sich beiden Confessionen als einen Gottesgesandten ausgewiesen hat, erkennen können. Der Beweis der Göttlichkeit des Evangeliums oder der christlichen Religion wird gegen nichtchristliche Religionen geführt; der Beweis der Göttlichkeit einer gewissen Auffassung des Evangeliums aber, gegen christliche Confessionen und Secten.

Wie nun Herr Baur behauptet, daß die Göttlichkeit des Evangeliums objectiv aus sich selbst, d. h., wie er sagt, durch die inneren und äußeren Gründe, die seine Göttlichkeit beweisen, erkannt werden könne, so

muß er auch die Göttlichkeit seiner Confession aus inneren und äußeren Gründen beweisen.

Aber Was Herr Baur einen objectiven Beweis für die Göttlichkeit des Evangeliums nennt, ist nun selbst auch wieder sehr dunkel; er erklärt sich zwar dadurch, daß er den objectiven Beweis dem Beweis aus inneren und äußeren Gründen gleichsetzt, aber diese zwei Reihen von Gründen erklärt er hierauf durch ein sehr wunderliches «oder;» er sagt nämlich: «oder durch das in demselben (Evangelium) sich aussprechende Zeugniß des heiligen Geistes, und das ihm im Inneren des Menschen entgegenkommende Zeugniß des Geistes.» Hierin liegt kein objectiver Beweis; denn das Zeugniß des Geistes im Innern des Menschen, der dem Zeugniß des heiligen Geistes im Evangelium entgegen kömmt, ist das allersubjectivste, obgleich es an seinem Orte volle Bedeutung hat. Noch weniger ist in dieser gegenseitigen Bezeugung, die ein rein innerer Vorgang ist, ein äußerer Beweis enthalten, den doch Herr Baur auch verlangt.

Ich werde mich also schon hier ins Mittel legen müssen, um die Sache klar zu machen. Die äußeren Beweise liegen in der Auctorität des Lehrers, d. h. in den äußeren Thatsachen, in den Creditiven, wodurch Gott Jemanden für seinen Gesandten erklärt (Wunder, Weissagung u. s. w.) die inneren in der Wahrheit seiner Lehre, in der Angemessenheit derselben zu den geistigen Bedürfnissen des Menschen u. s. w. Nach diesen Bestimmungen mußte also Herr Baur:

1) die äußeren Kriterien für die Göttlichkeit seiner Confession bezeichnen. Wie mag er sich nun nach obiger Stelle diese äußeren Kriterien gedacht haben?

Herr Baur ſcheint unmittelbar aus der Göttlichkeit des Chriſtenthums die Göttlichkeit ſeiner Confeſſion abzuleiten, und alſo zu ſchließen: die Katholiken geben den Proteſtanten zu, daß die heilige Schrift die Lehre Chriſti enthalte; nun aber iſt die Lehre der Proteſtanten aus der heiligen Schrift entnommen, ſie coincidirt alſo mit der Lehre Chriſti, und folglich hat auch die Lehre der Proteſtanten die Auctorität Chriſti für ſich, ſo daß die äußere Auctorität Chriſti eben auch die äußere Auctorität für die Lehre der Proteſtanten iſt *). Hiermit werden wir aber auf das oben bereits Verhandelte zurückgetrieben, worin Herr Baur ſehr ungenügend erfunden wurde; denn er mußte ja, um eine äußere Auctorität für ſeine Auffaſſung der Lehre Chriſti zu gewinnen, beweiſen, daß das Urtheil, durch welches der beſtimmte Sinn, den die Proteſtanten in der Schrift finden, keinen blos ſubjectiven, und darum vielleicht unwahren Gehalt, ſondern die Auctorität Chriſti für ſich habe. Wir verlangen ja hier keinen Auctoritätsbeweis für die Göttlichkeit der Lehre Chriſti, ſondern dafür, daß die Proteſtanten die Lehre Chriſti, wie ſie vorgeben, beſitzen: kurz, wir verlangen keine göttliche Auctorität für die Lehre Chriſti, ſondern die göttliche Auctorität Chriſti für die Lehre der Proteſtanten. Die heilige Schrift, Das gebe ich freilich vorläufig zu, hat Auctorität; aber Wer die Schrift hat, hat noch nicht ihre Lehre; hier aber ſuchen wir eine äußere Auctorität dafür, daß Jemand dieſe habe; kurz: eine Auctorität

*) S. 326 ff. ſcheint Herr Baur etwas Aehnliches zu ſagen, wenn er die wahre Lehre als *externa nota* der Kirche bezeichnet!!

für die Richtigkeit der Auslegung. Somit ergibt sich, daß, wenn auch die Auctorität der Schrift eine äußere göttliche ist, und zugegeben wird, daß sie mit der allerseits anerkannten Auctorität Christi zusammenfällt, diese Auctorität noch nicht für eine bestimmte Auslegung der heiligen Schrift benutzt werden kann.

Auf das Zeugniß des heiligen Geistes im Menschen wird sich Herr Baur jetzt, nachdem wir genau die inneren und äußeren Kriterien auseinander gehalten haben, selbst nicht mehr berufen wollen. Zudem hat sich dieses Zeugniß, selbst wenn es sich um die wichtigsten Lehren handelte, anders in den zürchischen, anders in den wittenbergischen Reformatoren vernehmen lassen, und abermal anders in den genfischen; noch anders in den Wiedertäufern, und wieder anders in den Schwenkfeldianern, und Quäkern und Inspirirten jeder Art. Ich sollte aber fast glauben, daß das Zeugniß des heiligen Geistes überall sich nicht widersprechen könne, und selbst wenn man anzunehmen geneigt wäre, daß sich in allen Parteien Etwas vom heiligen Geist verspüren lasse, so fand er doch (Was sich aus seinen widersprechenden Aussagen ergibt) überall solche Hemmungen in dem Menschlichen, daß er sich nirgends klar und rein, ja überall nur sehr getrübt offenbaren konnte. Hierin ist also kein Schein von Uebergang aus dem subjectivsten Wesen in eine Objectivität wahrzunehmen.

Doch auf ein äußeres Kriterium verzichtet ja der Protestantismus schon dadurch schlechthin, daß er die Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen nennt, d. h. der innerlich mit Christus wahrhaft Verbundenen, von welcher es kein äußeres sicheres Kriterium gibt. Ließe sich aber auch ein solches finden, so folgte noch keineswegs,

daß ſie durchaus die rechte Lehre beſitzen, denn ſie könnten ja wohl chriſtliche Wahrheiten in ſich aufgenommen haben, durch welche ihnen ein Zugang zu Chriſtus eröffnet wurde; ob ſie ſich aber die ganze, ächte chriſtliche Wahrheit angeeignet hätten, folgte ohne ein äußeres Zeugniß, das Chriſtus für ihn ablegte, immer noch nicht. Wie kömmt alſo Herr Baur dazu, von äußeren Kriterien für die Wahrheit ſeiner Confeſſionslehre zu ſprechen, und welche ſind ſie? Ich weiß es nicht.

2) Was die inneren Kriterien für die Göttlichkeit ſeiner Confeſſion betrifft, ſo hat Herr Baur dieſelben ſelbſt ſehr unzureichend gefunden, indem wir bisher überall geſehen haben, daß er ſeine Confeſſionslehre aufgibt, und blos die Worte derſelben vertheidigt, denſelben aber einen Sinn, oder doch Etwas der Art, aus der neueren Zeit unterſchiebt. Hieraus aber läßt ſich ſchließen, daß es ihm mit den äußeren Kriterien der Göttlichkeit auch nicht gar ſonderlich ernſt könne geweſen ſein; denn Was ſich Einem von außen her als göttlich erweißt, kann man doch von innen nicht als ungöttlich betrachten.

In dem Bisherigen habe ich dem Herrn Baur zugegeben, daß die Proteſtanten die ächte heilige Schrift beſitzen, und auch daß ſie göttliche Auctorität habe. Aber, wie kömmt Herr Baur dazu, alles Dies ſo geradezu anzunehmen, und «Wort Gottes, Evangelium» für gleichbedeutend mit dem geſchriebenen Wort Gottes, und den Evangelien u. ſ. w. zu ſetzen? Hier, wo es ſich gegen die katholiſche Kirche darum handelt, ob es eine ſichtbare Kirche gebe, verlange ich, daß Herr Baur von der katholiſchen Kirche völlig abſtrahire, und aus den Principien einer unſichtbaren Kirche heraus

zum äußeren Beweis für die Göttlichkeit der heiligen Schriften und ihrer Eingebung von oben gelange, denn auch diese nehmen die Reformatoren und die Bekenntnißschriften seiner Kirche an. Herr Baur steht nicht an S. 353. zu entgegnen, daß er diese Aechtheit und Inspiration aus den Zeugnissen der alten kirchlichen Schriftsteller erweise, also wohl eines Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, die unmittelbare Schüler der Apostel gewesen, eines heiligen Justin und Melito, die noch in der ersten Hälfte, denen eines heiligen Irenäus, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gelebt hat u. s. w. Hiebei aber läßt Herr Baur wohl abermal den entscheidenden Gesichtspunct außer Acht, allerdings mit den meisten Theologen seiner Confession; denn wir fragen ja hier nicht nach einem, wie immer beschaffenen, äußeren Beweis, sondern nach einem äußeren Beweis, der eine höhere Bürgschaft gewährt, kurz nach einem äußeren Beweis von göttlicher Auctorität. Eine blos menschliche Auctorität, gesetzt auch, sie sei nicht übel beschaffen, wird Herr Baur doch nicht zur Stütze einer göttlichen machen wollen, und die Seltsamkeit des Schlusses: «ich glaube auf eine unfehlbare Weise, daß diese Auctorität göttlich sei, weil ein Mensch es mir verbürgt,» wird mir von seinem kritischen Urtheile wohl ohne allen Zweifel zugegeben; denn es müßte ja die Bürgschaft des Menschen selbst zuerst eine unfehlbare sein, um einen unfehlbaren Glauben darauf zu gründen. Auch wird Herr Baur den oben mitgetheilten Schluß nicht haltbarer finden, wenn wir statt «weil ein Mensch es mir verbürgt» setzen: «weil zehn, zwanzig, hundert, tausend Menschen es mir verbürgen,» denn wir kommen in dieser Weise aus der Qualität der Bürgschaft nicht

hinaus; d. h. durch die Anhäufung von menſchlichen Zeugen kommen wir zu keinem göttlichen Zeugniß, und wir bleiben immer im Kreiſe des Menſchlichen eingebannt. So iſt alſo die Auctorität der heiligen Schrift, die die Proteſtanten nicht nur für eine göttliche, und unfehlbare, ſondern für die einzig göttliche und einzig unfehlbare halten, auf ein ungöttliches und fehlbares Zeugniß geſtützt, und den vermittelnden Uebergang von der unfehlbaren und göttlichen Auctorität Chriſti auf die göttliche Auctorität der Schrift vermiſſe ich auf dieſem Standpuncte noch immer. Die Proteſtanten haben alſo eine Schrift, von der ſie ganz genau wiſſen, daß ſie nur Göttliches aus ihr ſchöpfen; ob ſie aber ſelbſt göttlich ſei, wiſſen ſie nicht, und hievon dünkt mich, daß es ſehr unzuſammenhängend ſei.

Noch bedenklicher wird die Sache dadurch, daß jene religiöſen Parteien des zweiten Jahrhunderts, die der katholiſchen Kirche geradeſo gegenüber ſtanden, wie jetzt die proteſtantiſche Confeſſion, die heiligen Schriften, welche die genannte Kirche als ſolche anerkannte, gutentheils als unterſchoben verwarfen, und entweder ganz andere vorbrachten, wie z. B. die Baſilidianer den Propheten Parchor, die Valentinianer das ägyptiſche Evangelium, die Ophiten das Evangelium des Judas (des Verräthers), oder, wenn ſie auch einige Theile der ganzen heiligen Schrift, welche jetzt die Proteſtanten, wie damals ſchon die Katholiken, in ihrem Kanon haben, als ächte und göttliche gelten ließen, verwarfen ſie doch immer die meiſten, und hatten insgemein auch noch einen anderen Text jener Bücher, welche ſie etwa noch mit den Katholiken verehrten. Warum ziehen denn nun doch auch die Proteſtanten die Zeugniſſe der katholiſchen

Schriftsteller den Zeugnissen der Schriftsteller jener Parteien vor, und geben auch sogar Nichts auf die Aussagen der letzteren? Wer bürgt denn dafür, daß die katholischen Schriftsteller nicht sehr parteiisch waren, «mit unreiner Stimmung des Gemüths zu ihren Untersuchungen gingen,» «unlautere Darstellungen,» in jenen Schriften gaben, die sie gegen die genannten Parteien anstellten, allerlei «Stratageme» ausführten, sehr «zweideutig» redeten, und uns im Ganzen» «eine Invective» gegen dieselben hinterließen?

Daß diesen katholischen Schriftstellern den religiösen Parteien des zweiten und des dritten Jahrhunderts gegenüber nicht recht zu trauen, die letzteren dagegen doch nicht so geradezu zu verwerfen seien, sollte Herr Baur auch aus inneren Gründen glaublich finden. Denn auch sie erkannten die heilige Schrift für die einzige Quelle und Richterin in Glaubenssachen, verwarfen die kirchliche Tradition, die Lehre von einer sichtbaren durch Christus gestifteten Kirche, und ihre Auctorität *), so daß Herr Baur nicht anstehen wird, diese ihre Bestrebungen für höchst vernünftig, und einem einfältigen Irenäus und dergleichen «katholischen Heiligen» mit deren Heiligkeit, wie Herr Baur meint, es so lax genommen wurde, gegenüber, für sehr gescheidt zu halten, und ein gutes Präjudiz für sie daraus zu schöpfen. Forscht Herr Baur noch weiter nach, so wird er auch entdecken, daß die von den katholischen Schriftstellern bekämpften Parteien auch der protestantischen Lehre von

*) In der Schrift von der Einheit in der Kirche, habe ich ausführlich die hierher einschlagenden Grundsätze der Gnostiker, Manichäer u. A. entwickelt.

dem allein seligmachenden Glauben nicht so ferne standen, und daß sie seinen Ausdruck «dürre Wüste der guten Werke und des opus operatum» höchlich gebilligt haben würden. Denn ausdrücklich lehrten z. B. die Simonianer: «daß nicht durch gute Werke, sondern durch die Gnade allein die Seligkeit zu erhalten sei»*), und beinahe sämmtliche gnostische Parteien stimmten hiemit überein. Was lehrten dagegen die katholischen Schriftsteller, diese sonderbaren Heiligen? Von Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes und Methodius an, bis auf Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa und Nazianz, Chrysostomus und Theodoret in der griechischen, und Ambrosius, Hieronymus, Leo und Gregor in der lateinischen Kirche herab, wird er überall die schwankenden Wagschaalen des liberi arbitrii, den passiven Träger der Gnade, die guten Werke und die Liebe, überhaupt die innere Gerechtigkeit als nothwendig zur Seligkeit, kurz alles Das finden, was ihm als ein so unwidersprechliches Zeugniß von einer äußerlichen Auffassung des Christenthums erscheint, so daß dasselbe nur als ein bloses Aeolsharfenspiel begriffen werden könne. Was können die Zeugnisse solcher äußerlichen, untiefen Menschen einem einzigen so weisen Mann gegenüber beweisen, der die Tradition und die Auctorität der Kirche verwarf und zur Einsicht gelangte, daß wir allein durch die Gnade ohne Liebe und ohne Werke gerecht werden? Noch wunderlicher aber stellt sich die Sache heraus, wenn wir erwägen, daß Herr Baur das Zeugniß dieser katholischen Heiligen gerade nur in dem Puncte von der

*) Theodoret. haeret. fab. l. I. οὐ διὰ ἔργων ἀγαθῶν, ἀλλὰ διὰ χάριτος σώζεσθαι.

heiligen Schrift für gültig hält; denn gewiß verwirft er es, wenn sie auch bezeugen, daß Petrus von dem Erlöser zum Haupt der Apostel eingesetzt worden sei, und seine Anmaßung sich auf die römische Kirche vererbt hätte, desgleichen, daß Christus ein unfehlbares Lehramt eingesetzt, und durch weitere Hierin wird Herr Baur ihr Zeugniß für trüglich ausgeben: warum denn nun für so fest und unerschütterlich, wenn sie von den biblischen Büchern, und den innern Charakter derselben zeugen?

Welche Kriterien der Göttlichkeit die katholische Kirche für sich habe.

Doch nun ist es an der Zeit, Antwort auf die Frage zu geben, die Herr Baur an den Katholiken stellt. Er sagt nämlich in der angeführten Stelle: «Wenn man aber, ist hier sogleich zu erwidern, der Katholik deßwegen behauptet, daß die wahre Lehre nur durch die Vermittelung der Kirche erkannt werden könne, so müßte ja auch, um die Kirche als die wahre erkennen zu können, zuvor schon die Idee der wahren Kirche haben, oder ein Merkmal, wornach er frägt.» Auch hier ist Herr Baur auf ganz verkehrtem Wege; wie er nämlich oben die Kriterien der Göttlichkeit des Christenthums mit den Kriterien der Göttlichkeit seiner Confession, oder überhaupt einer bestimmten Ansicht vom Christenthum verwechselte, so auch hier. Ich muß also auch an diesem Orte wieder daran erinnern, daß beide Confessionen nicht wegen der göttlichen Auctorität Christi und seiner Lehre im Zwiespalte begriffen sind, sondern darüber, welches die festen, sicheren Kriterien seien, die Lehre Christi zu besitzen; mit einem Worte, daß sie sich nicht

darüber ſtreiten, ob und wiefern die Lehre Chriſti wahr, ſondern wo und welche die wahre Lehre Chriſti ſei, und welches äußere Kriterium hiefür vorhanden ſein müſſe. Der Katholik ſagt ganz einfach, wie oben ſchon bemerkt iſt: Chriſtus hat eine ſichtbare Kirche gegründet, er hat ein öffentliches, ſichtbares Lehramt eingeſetzt, und dieſem ſeine Auctorität übertragen; für dieſes Lehramt zeugt alſo dieſelbe Auctorität, die für Chriſtus ſelbſt zeugt, und das Urtheil dieſes Lehramtes über den Sinn der Lehre Chriſti, hat hienach das Anſehen Chriſti ſelbſt für ſich. Dies iſt die Verbindung, welche die katholiſche Kirche zwiſchen der Auctorität ihrer Lehre, und der Auctorität Chriſti aufzuweiſen hat; Dies die äußere Beglaubigung; das Creditiv, das ſie für die Wahrheit ihrer Lehre, d. h. dafür, daß ihre Lehre die Lehre Chriſti ſei, vorzeigt.

Worin, wird nun aber gefragt werden, liegen die Beweiſe für dieſe Betrachtungsweiſe, welche die katholiſche Kirche von ſich ſelbſt hat? Dieſe Frage kann ſo viel bedeuten: wodurch beweiſt ſie vor ſich ſelbſt, daß ſie diejenige ſei, wofür ſie ſich hält? Auf die heilige Schrift wird ſie ſich doch wohl nicht berufen wollen, da ſie ja behauptet, Was heilige Schrift ſei, und welches Anſehen ihr zuſtehe, beruhe auch nur wieder auf dem Zeugniße, das die Kirche gibt; ſie würde ſich alſo um ſich zu begründen, auf das ihrem Vorgeben nach durch ſie Begründete ſtützen, Was doch ein ſeltſamer Cirkel wäre? Alſo wodurch hat die Kirche die äußere Gewißheit von ihrer eigenen Auctorität? Alles muß zuletzt auf ein unmittelbar Gewiſſes zurückgeführt werden. So iſt auch dieſe Gewißheit eine unmittelbare; die katholiſche Kirche hat aus dem Munde des Herrn ſelbſt ver-

nommen, Was sie sein solle; zu ihr sprach er, als er sagte: «ich bleibe bei euch, bis an's Ende der Welt;» sie hat aus seinem Munde die Verheißung erhalten: «ich werde den Geist der Wahrheit senden, der bei euch bleiben, und euch in alle Wahrheit führen wird;» ihr wurde gesagt: «wie mich der Vater gesendet hat, sende ich euch;» ihrem Haupte gab der Herr die Versicherung: «du bist Petrus und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen, und die Pforte der Hölle wird sie nicht überwinden.» Diese und ähnliche Worte also, die später in ihrer Mitte nur aufgeschrieben wurden von Männern, die nur sie kennt, denen auch nur sie die gehörigen Prädicate geben kann, und denen außer ihrem Kreise niemals das rechte Prädicat mit einiger Sicherheit zugetheilt werden mag, hat sie selbst vernommen, ebenso wie sie den Herrn und seine Thaten gesehen, und seine übrigen Reden gehört hat; und daß sie sich nach einem noch anderen Beweise umsehen sollte, hieße eben soviel, als Jemandem, der irgend ein Factum in eigener Person wahrgenommen hat, und sich dessen vollkommen bewußt ist, zumuthen, daß er andere Menschen auffordere, ihm selbst zu bezeugen, daß er das Factum wahrgenommen habe; gleich als könnte das von ihm Erlebte dadurch ihm selbst erst gewiß werden, wenn ein Anderer ihm sagte, daß er es erlebt habe. Es gibt keine größere Gewißheit, als die unmittelbare; von unserer eigenen Existenz kann uns Niemand Gewißheit geben, als wir uns selbst. Auch dieses Wissen ist kein mittelbares, sondern ein unmittelbares.

Auch die Traditionsbeweise für die Unfehlbarkeit der Kirche sind nichts Anderes als ewige Wiederholungen des der Kirche unmittelbar Gewissen, durch alle Zeiten

nur wiederkehrende Berichte über das von ihr vernommene Urfactum, und sie können zu Nichts dienen, als nach innen und aussen zu zeigen, daß die Kirche von Anfang an sich stets so betrachtet habe und sich also zu betrachten vom Herrn angewiesen sei. Dies gilt von dem grossen Worte des heiligen Ignatius, dieses Schülers der Apostel an, von seinem Worte, der Herr hat der Kirche die Unverweslichkeit (τὴν ἀφθαρσίαν) eingehaucht, von den herrlichen Zeugnissen des Irenäus, Tertullian, Origenes und Cyprian an bis auf unsere Tage herab.

Man wird sagen: wohin kann Dies führen, als dahin, daß es ohne die katholische Kirche und ausser ihr keine objective Gewißheit vom Christenthum und seiner ganzen Heilslehre gebe? In der That so ist es, und Das eben will ich darthun. Ich höre die Verachtung aussprechenden Worte: Nichts als Kirche, Kirche, Kirche; und ich antworte: es ist nicht anders, und kann nicht anders sein; denn ohne Kirche haben wir keinen Christus und keine heilige Schrift. Nehmet die katholische Kirche auch nur in Gedanken aus der Geschichte des Christenthums hinweg, und fraget euch, Was ihr alsdann noch vom Christenthum wisset.

Hiemit kommen wir zu dem anderen Sinne, den obige Frage noch haben kann: wie nämlich die Kirche nach aussen ihre Anschauung von sich selbst beweisen könne? Es gibt keinen andern, als den apagogischen Beweis, der darin besteht, daß ein jeder Versuch, sich in anderer Weise die Gewißheit von dem Besitze der wahren Lehre Christi zu verschaffen, in sich selbst unverständlich, unhaltbar, ja unmöglich ist, d. h. daß keine nach Christus und den Aposteln entstandene christlich-kirchliche Gesellschaft, eben darum, weil sie nach ihnen entstanden

ist, ihren Ursprung auf Christus zurückführen und von ihm Verheißungen erhalten zu haben darthun kann. Die Berufung auf die heilige Schrift und die Tradition kann auf dem Standpuncte, auf welchem wir uns hier befinden, nur eine Introduction in die beständige Betrachtungsweise der Kirche von sich selbst und eine Einladung für ernstlichen Erwägung derselben sein; aber kein Beweis. Mit andern Worten: es ist nur der Beweis möglich, welchen Tertullian in seiner Schrift von den Verjährungen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts mit so großer Meisterschaft entwickelt, und Irenäus schon vor ihm geführt hat. Warum aber kein anderer Beweis möglich sei, ist bereits angegeben; denn die Voraussetzung aller Voraussetzungen kann nicht selbst auch eine Voraussetzung haben.

Ein anderer Standpunct ist der gegen Ungläubige, die die Auctorität Christi und seiner Lehre bestreiten, wovon aber hier die Rede nicht ist.

Herr Baur sagt S. 329, «jedes durch die sichtbare Kirche begründete Verhältniß der Abhängigkeit kann nur ein solches sein, das auf der freien Ueberzeugung des Einzelen beruht, und es ergibt sich hieraus für jeden Einzelen in Allem, was sich auf die religiöse Ueberzeugung bezieht, das volle Recht der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von äusserem Zwang. Welchen Werth könnte denn auch an sich schon ein anderes Verhältniß haben, da jeder die Freiheit des Einzelen aufhebende Zwang nur ein äusseres Verhältniß begründen würde, das über das Innere, wodurch allein die Gemeinschaft mit der wahren Kirche vermittelt werden kann, keine Bürgschaft zu geben im Stande ist.» Es ist gar nicht einzusehen, Was hiemit für Eigenthümlichkeiten der pro-

testantischen Ueberzeugung ausgesagt werden, und eine merkwürdige Verkennung des eigentlichen Fragepunctes, um den es sich hier handelt. Von einem äusseren Zwange kann auch bei der katholischen Kirche die Rede nicht sein. Wer zwingt mich, Wer zwingt alle katholischen Würtemberger und sämmtliche deutsche Katholiken sich zur katholischen Kirche zu bekennen? Es ist eine freie Nöthigung, die geistige Ueberzeugung, daß die katholische Kirche eine Stiftung Jesu Christi sei, und seine Auctorität vertrete, Was uns an ihr festhält. Zwischen der Auflegung äusseren Zwanges und der Behauptung, daß eine untrügliche Auctorität nothwendig sei, liegt noch gar Wichtiges in der Mitte. Jesus Christus hat sich, Wer kann es läugnen, als die Auctorität schlechthin bezeichnet; aber damit war noch gar kein Zwang gegeben; und es blieb einem Jeden überlassen, ob er ihm mit Freiheit und Selbstständigkeit folgen wolle oder nicht. Indeß folgt daraus, daß Christus einem Jeden seine Freiheit und seine Selbständigkeit ließ, mit Nichten, daß deßhalb seine Auctorität unnütz sei. Ebenso verhält es sich auch mit der Auctorität der Kirche.

«Es begreift demnach,» so äussert sich Herr Baur unmittelbar nach dem Angeführten S. 329; «die protestantische Lehre von der Kirche, der Begriff der wahren Kirche, welchen sie aufstellt, und Was sie über das Verhältniß der sichtbaren Kirche lehrt, den höchsten Grundsatz in sich, auf welchem der Protestantismus beruht, den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, oder den Grundsatz, daß jeder Einzele in Allem, was sich auf sein Verhältniß zu Gott und Christus bezieht, keiner äusseren Vermittlung bedarf, weil auch die durch die sichtbare Kirche gegebene Vermittlung ihn nur von

einer menſchlichen Auctorität abhängig machen würde. In dieſer Stelle iſt Herr Baur ungemein klar, und würde er ſich gleich von Anfang an in dieſer Weiſe ausgeſprochen haben, ſo hätte meine Unterſuchung über die Kirche gegen ihn ſehr kurz ſein können. Dieſe Stelle ſagt, der Chriſt bedürfe gar keiner Kirche, keines religiöſen Unterrichts, keiner frommen Gemeinſchaft, und das Was ſich proteſtantiſche Kirche nennt, ſei ein ganz willkührliches Conglomerat von Individuen, ohne alle tieferen Bedürfniſſe der Gemeinſchaft, ohne allen höheren Urſprung und Zweck — denn der Menſch ſoll keiner äuſſeren Vermittlung bedürfen, in Allem, was ſich auf ſein Verhältniß zu Gott und Chriſtus bezieht. Von einer ſolchen Kirche, wie er ſie im Sinn hat, ſagt Herr Baur mit Recht, daß ſie von einer menſchlichen Auctorität abhängig mache, denn eine ſolche hat allerdings keine göttlichen Verheiſſungen für ſich und auch keine göttlichen Aufträge, Chriſtus und ſeine Lehre der Menſchheit zuzubringen, und er hätte nur hinzufügen müſſen, daß es der menſchlichen Vernunft überhaupt unbegreiflich ſei, ſich von einer ſolchen Kirche irgend abhängig zu machen.

Was aber den Grundſatz der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit anlangt, ſo hätte wohl Herr Baur denſelben einer ſchärferen Beſtimmung unterwerfen ſollen. Denn entweder wird durch dieſen Grundſatz nur geſagt, kein äußerer Zwang dürfe den Menſchen zum Glauben beſtimmen, und ein Jeder habe in religiöſen Angelegenheiten dem Ergebniſſe treuer Prüfung zu folgen, und dann wüßte ich nicht, Was damit, wie oben geſagt, eigenthümlich Proteſtantiſches ausgeſprochen werde; oder es wird damit gemeint, die Kirche ſtelle es einem Jeden,

aus der Urſache anheim, zu glauben, Was er für das Beſte halte; weil ſie es nicht wiſſe, nicht wiſſen könne, und nicht zu wiſſen nöthig habe, worin die Eine und wahre Lehre Chriſti beſtehe, und dann iſt ein ſolcher Grundſatz allerdings nicht katholiſch, indem die katholiſche Kirche ſich als die Bewahrerin der Lehre Chriſti anſchaut. Er iſt aber auch nicht proteſtantiſch (ſymboliſch-proteſtantiſch), weil die öffentlichen Bekenntnißſchriften der Lutheraner und Reformirten nur eine gewiſſe Lehre und eine ſehr beſtimmte als die wahre bezeichnet, und jede andere Ueberzeugung als eine irrige verworfen haben.

Sofort wird geſagt, daß eben darum der Proteſtant, weil er von keiner menſchlichen Auctorität abhängig ſein wolle, allein die heilige Schrift als die nothwendige Vermittelung zwiſchen ihm und Chriſtus anſehe. Hiemit ſind wir aber bei den ſchon erledigten Fragen wiederum angelangt.

Ich füge indeß Eines und das Andere zu dem oben Geſagten hinzu. Es iſt wohl unbeſtritten, daß das Volk in der Regel der bibliſchen Auslegung ſeiner Lehrer folgt, weil es die Hilfsmittel nicht beſitzt, die zu einer ſelbſtſtändigen Schriftforſchung nothwendig ſind. Hiemit aber wird ſchon der bei Weitem größte Theil der Gemeinde der Weiſe an ſeine Lehrer angewieſen, daß ihr dieſe allerdings Chriſtum und den Glauben an ihn vermitteln. Denn wenn auch das Volk für jeden Artikel Schriftſtellen hat, ſo iſt es doch nur Täuſchung, wenn es meint, es habe ſeine Lehre aus der Schrift geſchöpft. Wenn nun die Lehrer ſelbſt keine Auctorität beſitzen, da ſie nicht einmal der Kirche, von welcher ſie aufgeſtellt werden, wahre Auctorität beilegen; wenn ſie für die Göttlichkeit

ihrer Auslegung des Wortes Gottes auch keine andere genügende Bürgschaft haben, ist es nicht die ungeheuerste aller Anmaßungen, gleichwohl zu sagen, daß sie Gottes Wort verkünden? Es ist ein furchtbares Bewußtsein, einer Gemeinde gegenüber, als Auctorität factisch dazustehen, während man sich dieselbe grundsätzlich abspricht; das Verhältniß von hundert und tausend Seelen zu Gott und Christus in der Wirklichkeit zu vermitteln, während der Prediger läugnet, daß es recht sei, und sein Wort für trüglich ausgibt. Dazu kömmt nun noch, daß ebenfalls wieder bei Weitem die meisten Prediger nicht einmal selbst unmittelbar aus der heiligen Schrift schöpfen; denn daß sie jedesmal über einen biblischen Text predigen, und es nicht versäumen, Stellen aus allen Theilen der heiligen Schrift auch im Verlaufe der Predigt anzuführen, stempelt ihre Predigt noch nicht zum Worte Gottes: es kömmt darauf an, daß sie die Lehre und den Sinn Jesu Christi verkünden, nicht darauf, daß sie seine Worte wiederholen. Bei einem Theile der Prediger nun ist Christus durch Wegscheider und Gesenius vermittelt worden; bei einem anderen durch Bretschneider und Röhr, bei noch Anderen durch Paulus (in Heidelberg) bei abermal andern durch Schleiermacher und Hegel, bei sehr wenigen in der neueren Zeit durch Luther und Calvin u. s. w. So kömmt nun Christus zu Denjenigen, die ihn unmittelbar beim Volke vermitteln, so vielfach schon vermittelt an, daß es eine der bemerkenswerthesten Illusionen unserer Zeit ist, wenn behauptet wird, der Protestant werde einzig durch die heilige Schrift in seinem Verhältniß zu Gott und Christus vermittelt.

§. 77.

Herr Baur vindicirt dem Protestantismus Einheit der Lehre.

Aus dem Gesagten ziehe ich nun aber den Schluß: wenn es ein vollkommener Wahn ist, daß jeder Mensch sein Verhältniß zu Gott und Christus aus der heiligen Schrift selbst bestimme, wenn vielmehr von tausend neun hundert und neun und neunzig durch Menschen bestimmt werden, deren Irrthümlichkeit und factischer Widerspruch unter sich selbst in den wesentlichsten Puncten von Seiten der Protestanten nicht geläugnet wird, wenn es eine über alle Kühnheiten hinausgehende Kühnheit eines, nach seinem eigenen Geständniß dem Irrthum wie der Sünde unterworfenen, Menschen ist, zu sagen, er verkünde Gottes Wort, wenn er die Kanzel besteigt, so ist die Nothwendigkeit einer von Christus gestifteten Kirche, die er mit seiner Auctorität ausgerüstet hat, sehr einleuchtend dargethan, vorausgesetzt, daß Christus selbst die Auctorität besitzt. Indem nun der einzele Lehrer die Auctorität der Kirche für sich hat, an deren Lehren er sich strenge hält, darf er es wagen aufzutreten, und zu sagen, er predige Gottes Wort, und eine Gemeinde darf sich nicht scheuen ihn zu hören, und ihm zu folgen, denn er stützt sich nicht auf seine persönliche Weisheit, und subjective Einsicht, sondern auf eine göttlich gegebene Objectivität, in der er selbst nur mit Geist und Herz eingegangen ist.

Herr Baur unterwirft hierauf S. 331 einen Ausdruck meiner Symbolik einer Kritik, in der er sagt: « will man den Einzelen, sofern er Glied der Kirche im protestantischen Sinne ist, als eine in sich abgeschlossene, allgenügsame Monade betrachten (S. 308. 1. A. S.

385. 2. A.), ſo vergeſſe man nicht, daß, wo Monaden ſind, auch eine präſtabilirte Harmonie iſt. Man müßte ein ſehr ſchwaches Vertrauen zu der ſich von ſelbſt aufdringenden objectiven Macht der Wahrheit, und der Empfänglichkeit des menſchlichen Gemüths für dieſelbe, zu dem in der chriſtlichen Kirche waltenden göttlichen Geiſte haben, wenn man glauben wollte, die Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit, und die Erforſchung des wahren Sinnes der Schrift könne jemals ſo ſchwankend und zweifelhaft werden, daß die Einheit und Gemeinſchaft des Glaubens völlig unmöglich wäre.» Herr Baur hätte wohl ſagen müſſen, wo Gott Monaden haben wolle, präſtabilire er auch für ſie die Harmonie; wo aber der Menſch eigenmächtig zur Monade ſich abſchließe, ſei auch keine Harmonie präſtabilirt, und darum unter den Proteſtanten keine vorhanden. Was die Empfänglichkeit des menſchlichen Gemüths für die Wahrheit betrifft, ſo iſt wohl der Katholik berechtigt, davon zu ſprechen; wie aber von einem Syſteme aus, welches eine ſo beſchaffene Lehre von der Erbſünde hat, wie wir es beobachtet haben, eine Berufung auf dieſe Empfänglichkeit gemacht werden kann, iſt mir nicht ſehr einleuchtend. Stützt ſich aber Herr Baur hiebei auf ſein Syſtem, nach welchem die menſchliche Natur weſentlich gerecht iſt, ſo mag er zuvor überhaupt erklären, wie ein ſo göttliches Weſen nur von der Wahrheit ſich je verirren könne. So wenig er aber aus ſeinem Syſtem heraus die Sünde als eine Gott entgegengeſetzte Willensrichtung zu erklären im Stande iſt, ſo wenig wird er einen der Wahrheit entgegengeſetzten Irrthum durch daſſelbe begreiflich machen können. Aus dem Begriff des Böſen, als eines mit der Endlichkeit und Begrenztheit des Menſchen gegebenen

Uebels, d. h. einer bloſen Unvollkommenheit läßt ſich auch nur eine unvollkommene, begrenzte Einſicht, aber keine Lüge ableiten. Dann ſpricht er von einem in der Kirche waltenden göttlichen Geiſt, während er S. 328. ſagt, es ſei ungewiß, ob ſich in der ſichtbaren Kirche auch nur Ein zur unſichtbaren Kirche Gehörender, d. h. vom heiligen Geiſt Erleuchteter, und ſittlich Verwandelter befinde! Aus ſo beſchaffenen Prämiſſen laſſen ſich, ich geſtehe es, keine großen Erwartungen für die Einheit und Gemeinſchaft des Glaubens ableiten. Sodann iſt aber auch zu erwägen, daß an einer bloſen Einheit und Gemeinſchaft des Glaubens ſehr wenig gelegen iſt, wenn man nicht in der Wahrheit einig iſt, alſo im wahren Glauben. Herr Baur müßte alſo darthun, und zwar nach den Principien ſeiner Kirche, worin das Kriterium der Wahrheit jener Lehre liege, über welche man ſich gemeinſam verſtändigt hätte, d. h. das Kriterium davon, daß es eine von Jeſus Chriſtus empfangene Lehre ſei, in der man zuſammenſtimme. Inwiefern ein ſolcher Beweis möglich ſei, wird das Obige Auskunft geben. Doch hierüber ſind die Beruhigungsverſuche, die Herr Baur mittheilt, erſt noch weiter zu hören. Sie ſind doppelter Art; der erſte iſt rein hiſtoriſcher Natur, der zweite iſt hiſtoriſch-ſpeculativ. Wir wollen dieſen zuerſt vernehmen. Er ſagt S. 331: Perioden der Auflöſung und Zerriſſenheit erſcheinen auf dem Standpuncte der höhern Betrachtung nur als Durchgangsmomente zur vollkommeneren Realiſirung der Idee der Kirche, und in der größten Freiheit der individuellen Richtung hat ſich immer auch wieder das Bedürfniß der Gemeinſchaft herausgeſtellt.» Dies heißt wohl ſo viel, aus den Gegenſätzen geht immer wie-

der eine höhere Einheit hervor. Dies ist vollkommen wahr; aber wir müssen hinzufügen, daß der Charakter der Glieder eines Gegensatzes immer auch der Charakter der Einheit sein werde, d. h. wenn die Glieder des Gegensatzes Producte menschlicher Forschung waren, kann die dieselbe vermittelnde höhere Einheit auch wieder nur eine wissenschaftliche sein, aus der sich sofort neue Gegensätze ablösen, die auch wieder eine höhere Einheit finden, wenigstens suchen werden, und sofort ins Unendliche. Die Geschichte der speculativen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie bietet den unwiderleglichen Beweis dafür dar. Hieraus ergibt sich, daß man auf diesem Wege niemals zu einer Auctorität gelange, auf welcher der Glaube des Christen beruht, d. h. zu keinem (wahren, positiven) Glauben. Der Weise, welcher diesem Processe ein Ende machte, und damit zum rechten Glauben führte, müßte abermal, wie Christus, ein Gottesgesandter sein; d. h. er wäre nicht aus dem geschichtlichen Processe hervorgegangen, sondern von oben gesandt worden; hätte er nicht diese Mission aufzuweisen, so könnte auch er keinen Glauben fordern, und gründen.

Die durch Gegensätze sich fortbewegende Entwicklung kömmt also niemals aus der Qualität des auf diesem Gebiete möglichen Erkennens heraus, d. h. es ist unmöglich, daß jemals das reine Wissen in einen positiven, göttlichen Glauben übergehe, weil dieser ganz anderen Ursprungs, und ganz anderer Art ist. Dieser fordert Unterwerfung unter eine Auctorität, welche für die reine Wissenschaft nicht existirt. Hieraus stellt sich uns auf's klarste dar, daß der Protestantismus, indem er auf dem Wege des Antagonismus, wie

ſich Kant ausdrückte, Einheit ſucht, niemals Einheit finden werde, und ſchon gar nicht die Einheit im Glauben an Chriſtus; es ergibt ſich, daß er im offenen doppelten Widerſpruch mit ſich ſelbſt befangen iſt, indem er auf dem Wege des immer progreſſiven, ſpeculativen Wiſſens, die regreſſive Bewegung zum Glauben an eine hiſtoriſche Thatſache finden will. Der einzige Gewinn, der durch dieſe Bewegung, von der hier beſprochenen Seite aus, zu erzielen iſt, beſteht darin, daß er am Ende zur Einſicht gelangen muß, er könne auf dem Wege, den er wandelt, den Glauben und Einheit im Glauben nicht finden, da der Glaube auf dieſem Wege nicht gelegen ſei, und daß er ſomit abſolut dieſe Bahn abbrechen, d. h. ſich ſelbſt aufgeben müſſe, um zum Glauben und zur Einheit in ihm zu gelangen.

Der Grundirrthum Herrn Baur's liegt alſo darin, daß er meint, die chriſtliche Lehre könne durch den Proceß der Gegenſätze gefunden werden; während wir durch denſelben die (durch Auctorität und immer und ewig durch Auctorität) bereits gegebene und gekannte Lehre nur tiefer erforſchen, durchdringen, allſeitiger uns aneignen, und immer deutlicher in's Bewußtſein aufnehmen können. Dies iſt die Aufgabe der chriſtlichen Religionswiſſenſchaft; die aber nicht erſt die Auctorität ſucht, ſondern von ihr ausgeht. Der Glaube ſelbſt iſt die ewige Vorausſetzung alles chriſtlichen Wiſſens, und ein chriſtlicher Theolog, der ihn erſt auf dem Wege der wiſſenſchaftlichen Gegenſätze finden will, ſucht ſich ſelbſt, eben ſo eine Kirche, d. h. ſie iſt ſich ſelbſt abhanden gekommen.

Den hiſtoriſchen Beweis liefert Herr Baur in Folgendem S. 331: «die Geſchichte der proteſtantiſchen

Kirche hat in ihrem ganzen Verlauf, seit ihrem ersten Beginne, bisher das Gegentheil bewiesen. So wenig alle Versuche, dergleichen auch in der protestantischen Kirche oft genug im Widerspruch mit den wahren Principien derselben gemacht wurden, durch äußere Mittel eine allgemeinere Uebereinstimmung zu erzwingen, jemals den gewünschten Erfolg haben konnten, so wenig hat die größte Freiheit des Glaubens und Gewissens die Einheit und Uebereinstimmung des Glaubens, soweit sie, wofern wir nur das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden wissen, als objective Grundlage einer kirchlichen Gemeinschaft nöthig ist, aufgehoben. So oft das Princip der Trennung und subjectiven Willkühr über das Princip der Einheit das Uebergewicht zu erhalten schien, hat das nie verschwundene gesunde Leben der Kirche immer wieder von selbst die wünschenswerthe Abhülfe gebracht.»

Die protestantische Kirche hat eine Geschichte von dreihundert Jahren, und während derselben hat sie, als gesammt-protestantische Kirche aufgefaßt, zwei große Krisen erlebt. Die erste entstand in den ersten Jahren der Reformation selbst, und führte den Zwiespalt der Reformatoren unter sich herbei, so daß sie der Lehre nach in zwei Bekenntnisse auseinander fiel, in das sächsische und helvetische. Die zweite brach in der anderen Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts aus, und ist bisher in ihrer Entwicklung begriffen. Ausserdem hat eine jede dieser beiden Confessionen ihre inneren Zerwürfnisse gehabt, wovon die bedeutendsten in beiden dieselbe Richtung einschlugen, indem die Lehre von der Freiheit hervorgesucht wurde; bei den Lutheranern war es der Synergismus, bei den Calvinisten der Arminianismus.

Die Trennung der beiden Confissionen, so wie die Unterdrückung der Synergisten hier, und die Entlassung der Arminianer dort erfolgte durch einen tiefen Widerspruch der Reformation mit sich selbst, indem sie den Grundsatz der individuellen Schriftauslegung zwar aufstellte, aber Niemandem die Anwendung desselben gestattete, als den Reformatoren, und Jenen, die ganz in der Individualität derselben aufgegangen waren. Durch beharrliche Handhabung dieses Widerspruchs sicherte sich die Lehre der Reformatoren eine ungefähr zweihundertjährige Existenz. Ihre Lehre also erhielt sich aufrecht, so lange das Princip niedergehalten wurde, durch welches sie erlangt war, das Princip der individuellen Bibelerklärung. Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts aber erhob sich dieses Princip und sofort ging auf der Stelle die Lehre unter, und die Subjectivität verschlang auch die von Luther geschaffene Objectivität vollkommen. Der Untergang der Lehre der Reformatoren, deren Wesen darin bestand, daß der heilige Geist in dem durch den Sündenfall des göttlichen Ebenbildes beraubten Menschen allein die Wiedergeburt bewirke, und alles Religiöse in ihm denke und wolle, hatte sogleich die Vergötterung des Menschen in seinem Gefolge, der sich seinen Gott und sein Gesetz aus sich selbst schaffe. So wurde der Mensch, ehedem zum Thiere herabgewürdigt, plötzlich wenigstens zum Halbgott erhoben. Zu dieser Würde emporgekommen, mußte der Mensch mit Christus selbst in einen Rangstreit gerathen, und seine Auctorität in Anspruch nehmen. Jetzt handelt es sich um diese noch immer, und wie der Streit sich schlichten werde, ist vorauszusehen: es kann Christo keine andere Auctorität mehr ertheilt werden, als die-

jenige, welche das Resultat menschlicher Wissenschaft ihm gibt, und eine wissenschaftliche Auctorität ist ein Widerspruch ganz in derselben Art, in welcher es in sich selbst widersprechend ist, die göttliche Auctorität der heiligen Schrift auf ein blos menschliches Zeugniß hin anzunehmen.

Es ist nützlich, diesen inneren tiefen Widerspruch des Protestantismus nach mehreren Seiten hin zu verfolgen. Diejenigen unter den Protestanten, welche jetzt sich selbst für die weisesten halten, und am meisten Ansehen genießen, nennen Christus den menschgewordenen Gott, die höchste Entwicklung des Göttlichen in der Menschheit. Keine blos philosophische Speculation kann aber aus ihren Principien zu diesem Resultate gelangen; den sie hat nicht nur keinen in den Gesetzen einer rein immanenten Entwickelung der göttlichen Idee im Menschen gelegenen Grund aufzuweisen, diese Fülle des göttlichen Lebens in der Menschheit, die absolute Religion, gerade vor zweitausend Jahren eintreten zu lassen; sie hat vielmehr allen Grund, die absolute Religion niemals eintreten zu lassen, d. h. sie muß dieselbe erst ans Ende der Geschichte verweisen, welches von den Principien derselben, blos philosophischen Speculation aus, ebensowenig erfolgen wird, als nach ihnen ein absoluter Anfang annehmlich erscheinen kann. Nach dergleichen philosophischen Geschichtsbetrachtungen ist es unmöglich, daß durch Christus etwas Anderes, als eine relative Vollkommenheit der göttlichen Idee in der Menschheit gegeben, und inzwischen die Menschheit nicht über Christus sollte hinaus gekommen sein, so also, daß wir nicht höher als er stehen. Da nun aber doch Christus als die Auctorität geehrt werden soll, legt man ihm in den

Mund, d. h. man unterschiebt ihm, Was die neuere Religionswissenschaft hervorgebracht hat, und gewinnt eben damit die besprochene wissenschaftliche Auctorität, die den Widerspruch in sich selbst trägt, und indem sie gesetzt, zugleich aufgehoben wird.

In Specialitäten rücksichtlich der Lehre will ich gar nicht eingehen, da nicht zwei protestantische Theologen von einiger Bedeutung vollkommen mit einander in Dem, was Christus gelehrt habe, übereinstimmen. Und unter solchen Aussichten beruft sich Herr Baur auf die Geschichte als Zeuge der Einheit und Uebereinstimmung des Glaubens der Protestanten! Doch er will das Wesentliche und Unwesentliche von einander getrennt wissen, und meint somit wohl, in jenem sei Uebereinstimmung, und nur nicht in diesem. Wie aber, wenn gerade die Frage, Was wesentlich und Was unwesentlich sei, zu den Hauptgegensätzen zu zählen ist? Und so verhält es sich. Wie kann also im Wesentlichen eine Uebereinstimmung erwartet werden, wenn man selbst darin nicht einig ist, Was wesentlich ist? Uebrigens kann es sich unter Christen nur darnach fragen, Was Christus gelehrt habe, um es fortan zu glauben; denn er hat gar keine unwesentliche Lehre vorgetragen.

§. 78.

Wie es sich mit der von Herrn Baur nicht untersuchten Voraussetzung der Protestanten verhalte, daß die unsichtbare Kirche die wahre sei.

Bisher habe ich die Voraussetzung des Herrn Baur's, daß die unsichtbare Kirche die wahre sei, völlig unangetastet gelassen; nun steigt aber auf einmal der Wunsch in mir auf, zu wissen, mit welchem Recht er doch auch

von der Existenz einer unsichtbaren Kirche spreche, und Was wohl etwa damit gemeint werde, wenn gesagt wird, sie sei die allein wahre Kirche. Hierüber hat sich mein Gegner nicht ausgelassen. Ich muß mich der Lösung dieser Fragen selbst unterwerfen. Wahr ist nun wohl, nach Herrn Baur die unsichtbare Kirche deßhalb, weil es ihr gelingt, die wahre Lehre Christi aus der heiligen Schrift zu entnehmen. Spräche sich diese unsichtbare Kirche aus, so müßte ihre Lehre eben deßhalb als die wahre, auch die untrügliche sein. Zu keiner Zeit aber sollte der ächte Protestant mit größerer Geneigtheit die Möglichkeit in Wirklichkeit übergegangen sich denken, als zur Zeit der Reformation; denn offenbar wird er Luthers und Melanchthons Stimmen als solche betrachten, die aus der unsichtbaren Kirche hervorgeklungen sind, und in der augsburgischen Confession wenigstens am reinsten wiedertönten. Hieraus folgte nun aber, daß die augsburgische Confession untrüglich sei. Aber für untrüglich hält Herr Baur diese Confession nicht, weil ja dadurch auch die sichtbare Kirche eine wahre würde, Was er nicht will gelten lassen, um so weniger, da er in sehr wesentlichen Puncten von ihr abzuweichen kein Bedenken trägt, so wie denn überhaupt seit fünfzig Jahren die Protestanten mehrfach von den Lehren dieses Bekenntnisses sich entfernen zu müssen geglaubt haben. Zur Zeit der Reformation nahm also doch wohl die unsichtbare Kirche den Lehrinhalt der heiligen Schrift mehr oder weniger unwahr in sich auf, so daß sie nach dem eigenen Geständniß der Protestanten selbst nur auch eine mehr oder weniger unwahre gewesen.

So lange nun aber die lutherische Kirche nur den Glauben an die augsburgische Confession bewahrte, wurde

die unsichtbare Kirche in ihr gewiß nicht wahrer, da man ja an einen unwahren Ausdruck einer unwahren unsichtbaren Kirche glaubte. In der katholischen Kirche war gewiß die wahre unsichtbare Kirche auch nicht; denn diese galt den alten Protestanten für die babylonische Hure; in der reformirten wohl schwerlich, denn diese wurde von den Organen der unsichtbaren Kirche der lutherischen Gemeinschaft verflucht, und in ihren Hauptsätzen ist sie selbst inzwischen eben so mißbilligt worden, wie die lutherische. So sind wir also noch gar nicht zur Einsicht gekommen, wie sich Herr Baur berechtigt glauben konnte, die Existenz einer unsichtbaren wahren Kirche vorauszusetzen, und noch weniger wissen wir, welcher Begriff mit einer solchen zu verbinden sei.

Sagte nun aber Herr Baur, dieser Widerspruch gehe nicht von der unsichtbaren Kirche aus, denn diese widerspreche sich nicht; so könnte er Dies nur dadurch wahrscheinlich machen, daß er sagte, sie spreche gar nicht, sie sei so schwach und unmächtig, daß sie gar nicht zum Worte komme, und die Wahrheit, welche die unsichtbare Kirche besitzen soll, sei die Unmacht selbst; oder sie mache sich höchstens in wenigen, in aller Welt zerstreuten Organen Luft, die sich jedoch keine rechte Geltung zu verschaffen wüßten. Um aber das Prädicat der Unwahrheit von der unsichtbaren zu entfernen, wird Herr Baur doch nicht leicht zum Prädicat der Unkraft, das mit der Wahrheit vermählt sei, seine Zuflucht nehmen. Damit nun aber der unsichtbaren Kirche ihr Prädicat der Wahrheit nicht entzogen, und zugleich das der Kraft und Macht vindicirt werde, wie sichs doch wohl gebührt, welcher Ausweg wäre etwa einzuschlagen? Ich sehe keinen anderen Ausweg, den Herr Baur betreten könnte,

als etwa den, daß ſich in der erſcheinenden Vernunft niemals die Wahrheit, ſondern nur ein Abglanz derſelben ausſpreche, der von einer mit der Zeit ſich entwickelnden reineren und volleren Ausſtrahlung der Vernunft an ſich verdunkelt werde, bis auch dieſe Ausſtrahlung gegen eine noch vollere Lichtmaſſe als dunkel erſcheine, und ſofort ins Unendliche; ſo daß alſo in der abſoluten Vernunft, die niemals vollkommen in der Erſcheinung ſich offenbare, und ganz wie ſie iſt, ſichtbar werde, allein die Wahrheit ſei; in der erſcheinenden aber gegen jene gehalten, Unwahrheit. Daher könne auch der ſichtbaren Kirche niemals eine ſchlechthin beſtimmende göttliche Auctorität zukommen.

Sollte ich hiemit die Anſicht des Herrn Baurs getroffen haben, ſo hätte ich hierorts blos zu entgegnen, daß durch dieſelbe ausgeſprochen werde, die volle Wahrheit ſei nicht in Chriſto bereits geoffenbart, ſondern erſt im Begriff immer mehr ſich zu offenbaren, Was doch auch gegen ſeine Vorausſetzung, daß in Chriſto Gott Menſch geworden ſei, ſtreite; auch hätten wir dann natürlich die Wahrheit nicht hinter uns, in der Vergangenheit, zu ſuchen, ſondern vor uns in der Zukunft, und wir eilten dem Erlöſer erſt entgegen. Mit andern Worten: die Wahrheit allein in die unſichtbare Kirche ſetzen, heißt, in ſeinen Conſequenzen eine äuſſere Offenbarung verwerfen.

In der That bin ich der Meinung, mit dem eben Geſagten viel Wahres über das Verhältniß des katholiſchen und proteſtantiſchen Begriffs von der Kirche ausgeſprochen zu haben. In der katholiſchen Kirche iſt der Zug nach rückwärts, zu Chriſtus, dem hiſtoriſchen, ſo herrſchend, daß ſie nur ihn feſthalten will; daher die

Gewalt der Tradition, die das ursprüngliche durch ihn gegründete Leben zur ewigen Gegenwart machen will; daher der Episkopat, dessen spätere Glieder immer nur eine Fortsetzung der früheren sein sollen, indem die Gewalt und Vollmacht von jenen nur auf diese übertragen wird, und überall erlischt, wo sie von der Ueberlieferung abweichen. Anders der Protestantismus, der immer vorwärts strebt, geschmeidig jeder Zeit sich anschmiegt, ja die jedesmalige vorübergehende Zeit selbst ist, und Christus auf eine verkehrte Weise zum aufgehobenen Aergerniß, und zur vernichteten Thorheit macht. Nur mit Scheue blickt er auf den historischen zurück, und läßt ihn nur gelten, inwiefern er sich die Bedingung gefallen läßt, gerade nur zu sein, zu wollen und zu lehren, wie es die Gegenwart wünscht.

§. 79.

Verhältniß der Wahrheit der sichtbaren Kirche zur Wahrheit der unsichtbaren nach katholischer Lehre.

Zur Darstellung und Kritik des katholischen Begriffs von der Kirche begibt sich nun erst Herr Baur. Die einzelen Sätze, in welchen wir seine Auffassung, und das seiner Meinung nach Tadelnswerthe derselben zusammenfassen können, sind folgende.

a) «In demselben Verhältniß, in welchem die protestantische Lehre das wahre Wesen der Kirche nur in der unsichtbaren Kirche finden kann, muß die katholische der sichtbaren den wahren Charakter der Kirche beilegen.» S. 334.

b) «Niemand wird läugnen, daß, wie die Erscheinung Christi selbst eine sichtbare oder historische ist, so auch

die von ihm gestiftete Kirche eine sichtbare ist, und sich auf dem Wege der historischen Entwicklung immer mehr zur sichtbaren gestaltet hat, aber ebenso klar ist auch, daß es sich hier nicht um die Frage handelt, ob die Kirche eine sichtbare ist, auch nicht um die Frage, ob in der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft etwas Göttliches ist, sondern nur um die Frage, ob die sichtbare Kirche auch die wahre ist, und in einem solchen Sinne die wahre, daß, Wer der sichtbaren Kirche angehört, schon deßwegen auch ein Mitglied der wahren Kirche ist? In Beziehung auf diese Frage nun können die Katholiken aus der Alternative nicht herauskommen: entweder müssen sie den protestantischen Begriff der Kirche anerkennen, somit zugeben, daß die wahre Kirche, sobald davon die Rede ist, welche Mitglieder ihr angehören, nur die unsichtbare ist, oder sie müssen, wenn die sichtbare Kirche auch die wahre sein soll, auch gestehen, daß sie den Begriff der wahren Kirche nur nach äußeren Merkmalen bestimmen können. Beides aber verbinden zu wollen, ist klarer Widerspruch, und die Kunst, mit welcher der Verfasser jenes Geständniß zu verhüllen suchte, kann ihren Zweck um so weniger erreichen, da es sowohl von andern katholischen Theologen als auch symbolisch offen ausgesprochen worden ist.»

c) «Ist aber die wahre Kirche eine sichtbare im demjenigen Sinne, in welchem der Katholik ihre Sichtbarkeit bestimmen muß, wenn, wie Bellarmin sehr richtig bemerkt, zwischen beiden Kirchen noch ein Gegensatz des Begriffs stattfinden soll, so können es nur die angegebenen äußeren Merkmale sein, nach welchen die Gemeinschaft mit der wahren Kirche beurtheilt wird, und Gute und Böse sind daher, wenn auch auf verschiedene Weise,

doch auch wieder in einem und demſelben Sinne wahre Mitglieder der wahren Kirche, wofern ſie ſich nur zum Glauben der Kirche bekennen, an den Sacramenten theilnehmen, und dem Oberhaupt der Kirche gehorchen. Was außerdem noch hinzukömmt, iſt zwar recht und gut, aber es iſt kein weſentliches Erforderniß, Nichts, was ſo ſehr als Bedingung anzuſehen wäre, daß man nicht auch ohne daſſelbe ein wahres Mitglied der wahren Kirche ſein könnte. Es verhält ſich alſo mit dieſer Lehre, völlig ebenſo, wie mit der Lehre vom opus operatum. Das jedenfalls zureichende Minimum iſt ein beſtimmtes äußeres Verhalten; die innere Würdigkeit, wenn ſie etwa hinzukommt, iſt im Grunde nur ein opus supererogationis.» S. 340.

Ich kann füglich von dem letzten Punct ausgehen, um zu zeigen, wo Herr Baur fehlgegriffen, und Was er hinwiederum Wahres aufgegriffen hat. Es iſt noch aus der Abhandlung von den Sacramenten erinnerlich, daß der Begriff des opus operatum der Sacramente der Begriff einer in dieſelben durch die Kraft und Beſtimmung Chriſti ganz unabhängig von der Würdigkeit und dem ſittlichen Verhalten ihres Empfängers niedergelegten Gnade ſei; daß aber gleichwohl der Empfänger, wenn die Sacramente in ihm wirken, und ihren Zweck an ihm erreichen ſollen, in der gehörigen Dispoſition, oder wie ich mich ausgedrückt habe, in dem Zuſtande einer paſſiven Thätigkeit ſich befinden müſſe. Hieraus erhellet, daß die Sacramente als äußere Inſtitutionen Chriſti wahr ſeien, d. h. ihren Einſetzungscharakter behaupten, wie auch der einzele Menſch immer ſich zu ihnen verhalten mag; denn er empfängt ein wahres Sacrament, wenn gleich er ſelbſt falſch iſt. Hievon wohl zu unterſcheiden

ſind Diejenigen, die den Inhalt des Sacraments (das durch ſie Dargebotene) in ihr Inneres aufnehmen, und wirklich in Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus verſetzt, oder in derſelben genährt werden.

Ebenſo verhält es ſich mit der Kirche. Als äußere Inſtitution Chriſti iſt ſie wahr, und bewahrt ihre Kraft, die ihr gewordenen Verheißungen, wie ſich auch der Einzele ſeinem innern Zuſtande nach zur Kirche verhalten mag; denn ganz unabhängig von ihm wurden der Kirche die beſtimmten Verheißungen gegeben, deren Erfüllung nur von Chriſtus, nicht vom Menſchen abhängt. Der Gute wie der Böſe iſt hienach ein Mitglied der wahren Kirche, da die Kirche als Inſtitution Chriſti doch nicht unwahr wird, wenn ein Mitglied derſelben oder eine ganze Maſſe ihrem Geiſte nach mit ihr nicht vereinigt iſt. Einer ganz anderen Ordnung aber gehören nun noch Diejenigen an, an welchen die Kirche wegen ihres für das Evangelium offenen Sinnes, wegen ihrer Empfänglichkeit für das Höhere und Göttliche ihre Zwecke erreicht. Dieſe ſind nicht nur Mitglieder der ſichtbaren Kirche, ſondern auch Mitglieder der unſichtbaren in der ſichtbaren, wegen und in Kraft ihrer durch die ſichtbare Kirche vermittelten lebendigen Gemeinſchaft mit Chriſtus. Dieſe unſichtbare Kirche hat Realität, hat volle Wahrheit, aber nicht ſo, als hörte die Wahrheit der ſichtbaren auf, wenn die Wahrheit der unſichtbaren anerkannt wird, und umgekehrt. Beide ſind wahr, aber je in verſchiedener Weiſe. Die Wahrheit der ſichtbaren Kirche beſteht in ihrer Stiftung durch Chriſtus, und in den Verheißungen, die er ihr gegeben, ſo daß ſie immer das wahre Mittel, wahrhaft zu ihm zu führen, für ihn den Menſchen zu erziehen, und durch ſeinen Geiſt den-

ſelben zu beleben, bleibt; die Wahrheit der unſichtbaren Kirche aber beſteht in der Realität des Zweckes, welchen die ſichtbare Kirche als Mittel zu demſelben hat.

Es iſt alſo Herrn Baur zu erwiedern, auf a), daß die Proteſtanten zwiſchen Wahrheit des Mittels und des Zweckes nicht unterſcheiden, und darum, weil der wahre Zweck der ſichtbaren Kirche iſt, die unſichtbare Gemeinſchaft mit Chriſtus zu vermitteln, ſchließen, daß mithin die ſichtbare Kirche als bloſes Mittel unwahr ſei. Die Katholiken aber ſchließen, um den wahren Zweck zu erreichen, werde ein wahres Mittel erfordert, und es gebe kein anderes wahres Mittel, als das von Chriſtus vorgeſchriebene. Der Zweck des Sacraments iſt, göttliche Kraft mitzutheilen, und mit Chriſtus zu vereinigen; daraus aber, daß hierin der wahre Zweck des Sacraments beſteht, folgt nicht, daß das Mittel unwahr ſei; vielmehr iſt zu ſchließen, wenn der wahre Zweck erreicht werden ſolle, dürfe das Mittel nicht unwahr ſein.

Zu *b)* iſt zu ſagen: Allerdings iſt die Frage, ob die von Chriſtus geſtiftete Kirche eine ſichtbare ſei; und daß er eine ſichtbare geſtiftet habe, haben die Reformatoren geläugnet, und läugnen die Proteſtanten bis auf den heutigen Tag; denn wenn ſie es nicht läugneten, mit welchen Fug könnten ſie ſich von der von Chriſtus geſtifteten Kirche trennen, da es ſo offen daliegt, daß er die ihrige wenigſtens nicht geſtiftet habe? Wie alſo Herr Baur ſagen kann: «Niemand werde läugnen, daß Chriſtus eine ſichtbare Kirche geſtiftet habe» iſt völlig unbegreiflich, da gar niemals ein orthodoxer lutheriſcher Theolog oder Kanoniſt Dies behauptet hat. Blos darum, ſagt er ſofort, handle es ſich, «ob die ſichtbare Kirche auch die wahre ſei» — gleich als könnte Chriſtus

etwas Unwahres ſtiften — und „ob Wer ein Mitglied der ſichtbaren Kirche, auch ein Mitglied der wahren ſei“ — gleich als könnte es irgend einem Zweifel unterliegen, ob, Wer einer von Chriſtus gegründeten und darum wahren Kirche angehört, einer unwahren Kirche Mitglied ſei.

Wie nun die höchſt bedenkliche Alternative aufzunehmen ſei, die Herrr Baur den Katholiken ſtellt, ſo daß ſie, wenn ſie der Scylla entgehen wollen, der Charybdis nicht entfliehen können, ergibt ſich von ſelbſt. Der Sinn der Alternative aber iſt: halten die Katholiken die unſichtbare Kirche, die innerlich mit Chriſtus Verbundenen, für die wahre, ſo müſſen ſie den proteſtantiſchen Begriff von der Kirche annehmen, d. h. zugeben, daß nur die unſichtbare Kirche die wahre ſei; halten ſie aber auch die ſichtbare Kirche für die wahre, ſo übrigt ihnen Nichts, als ein jedes Mitglied der ſichtbaren Kirche, wenn es ſich nur in die äußere Ordnung fügt, (das Glaubensbekenntniß ablegt, die Sacramente empfängt, und die Hierarchie anerkennt) auch ſchon für einen wahren Chriſten zu halten, oder wie Herr Baur ſich ausdrückt: der wahre Chriſt werde nach blos äußeren Merkmalen beurtheilt. Herr Baur wird aus Obigem erſehen, daß der ſichtbaren Kirche wie der unſichtbaren nur je in einem anderen Sinne das Prädicat der Wahrheit zukomme; daß alſo allerdings nach äußeren, und nur nach äußeren Merkmalen zu beſtimmen ſei, Wer zur (äußeren) wahren Kirche gehöre, daß aber hieraus noch keineswegs folge, er ſei Mitglied der wahren Kirche ſchlechthin, d. h. in jedem Sinne des Wortes, alſo auch ein ausgemachter und geheiligter Chriſt; weil ja die Katholiken mit der wahren ſichtbaren Kirche eine ebenfalls wahre unſicht-

bare annehmen, von der Jemand ausgeſchloſſen ſein kann, obſchon er in jene eingeſchloſſen iſt. Indem alſo die Katholiken eine wahre ſichtbare Kirche annehmen, vermeiden ſie den Proteſtantismus, der nur eine wahre unſichtbare Kirche kennt; indem ſie aber von der ſichtbaren eine unſichtbare, wie das Mittel vom Zweck unterſcheiden, ſo ſind ſie mit Nichten anzunehmen genöthigt, daß, Wer das Mittel ſchlecht gebrauche, ſchon auch den Zweck erreicht habe (der unſichtbaren Kirche eingegliedert ſei). Doch Was Herr Baur eigentlich wollte, gibt er erſt in dem dritten Punct klar zu verſtehen, welcher aber mit dem eben Geſagten bereits beantwortet iſt.

Zu c) iſt nämlich nur noch die Bemerkung zu machen, daß Herr Baur, nachdem er bereits hinreichend von dem Begriff des opus operatum und supererogatorium unterrichtet iſt, wohl von ſelbſt wünſchen wird, ſich nicht in dem Grade ohne Sachkenntniß über daſſelbe verbreitet zu haben, als es unglücklicher Weiſe der Fall war. Indeß iſt doch auch mit wenigen Worten noch beſonders hervorzuheben, wie Herr Baur zu ſeinem Trugſchluße kam. Die Frage nach den Merkmalen der wahren von Chriſtus geſtifteten Kirche, ließ er ganz unvermerkt in die Frage nach den Merkmalen eines der wahren Kirche zugehörenden Individuums übergehen; und zwiſchen der wahren äußeren und der wahren inneren Kirche nicht unterſcheidend, machte er den Schluß: da die Katholiken die wahre Kirche nur nach äußeren Merkmalen beſtimmen, ſo komme es ihnen bei Beurtheilung des religiöſen Charakters nur auf Aeußerlichkeiten an, auf ein Glaubensbekenntniß, ohne im Mindeſten zu erwägen, daß ſie den Glauben ohne Liebe einen todten nennen. Ohne alſo dieſen Grundzug des katholiſchen Dogma in's Auge zu

faſſen, und ohne bei der hier zu erörternden Frage zu bleiben, lenkte er von ihr ab, gleich als vergeſſe Jedermann dieſelbe, wenn er von ihr abſchweift. Uebrigens will ich hier daran erinnert haben, was Herr Baur oben über die dürre Wüſte des opus operatum und der guten Werke, ich aber davon ſprach, daß nach ſeiner Darſtellung das Subject das Object verſchlinge. Wie wir ſeiner Zeit geſehen haben, daß die Sacramente von ſeinem Standpunct aus völlig zwecklos ſeien, ſo hat ſich uns hier ergeben, daß das Individuum keiner Kirche bedürfe, und in die unſichtbare Kirche ſo ſehr alle Wahrheit geſetzt werde, daß die ſichtbare zu einem unwahren Weſen, zu einem matten Wiederſchein der unſichtbaren herabſinke.

Uebrigens erklärt ſich uns hieraus vollkommen, wie die Behauptung des Lehrſatzes, daß die ſichtbare Kirche beſtimmende Auctorität ſei, nur als Verdummungsſucht, als eine abſonderliche Liebhaberei, die menſchliche Vernunft nicht fortſchreiten zu laſſen, erſcheinen müſſe. Die katholiſche Kirche, treu und beharrlich den Grundſatz der Offenbarung feſthaltend, erkennt in der ſichtbaren Kirche die gegebene poſitive Wahrheit, in der unſichtbaren Kirche die von den Gliedern der ſichtbaren in den Geiſt und Willen aufgenommene Wahrheit, ſo daß mithin die unſichtbare niemals höher als die ſichtbare ſtehen kann. In der katholiſchen Kirche bietet ſich geradezu das Gegentheil der auseinandergeſetzten proteſtantiſchen Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche dar; die in die ſichtbare Kirche niedergelegte Wahrheit, als die vom menſchgewordenen Gott geoffenbarte, ſteht an Umfang und Tiefe ſo hoch über die Einſicht Derer, die ſich zu ihr be-

kennen, daß ſie Beides, Umfang und Tiefe, nie vollkommen ausmeſſen, nie erſchöpfen können, daß vielmehr alle Menſchen zu allen Zeiten mit ihrem unendlichen Inhalt ſich nähren und ſättigen mögen, ohne ſeine Fülle nur irgend zu mindern. Jede Ausbeutung weißt nur auf neue Reichthümer hin, die hinter dem Ausgebeuteten liegen, ſo daß dieſes nur den Zugang zu jenen öffnet. Dieſes iſt das Ergebniß, wenn der katholiſche Begriff vom opus operatum und ſeinem Verhältniß zum opus operantis angewendet wird, um die Beziehung zu beſtimmen, in welcher die ſichtbare Kirche zur unſichtbaren ſteht. Wie im Eingang der Abhandlung von der Kirche ſchon gezeigt worden: nach katholiſcher Lehre iſt die unſichtbare Kirche ein Erzeugniß der ſichtbaren, mithin ſpäter als dieſe; nach proteſtantiſcher iſt die unſichtbare die Erzeugerin der ſichtbaren, mithin früher als dieſe. Dazu können wir jetzt noch bemerken: die ſichtbare Kirche iſt nach der katholiſchen Lehre die immer vollkommene (als göttliche Stiftung), die unſichtbare die immer unvollkommene, weil das Subject, wenn es auch tief in das Object eindringt, daſſelbe doch zu keiner Zeit ganz und gar in ſich aufnimmt. Beide indeß ſind wahr, je nach verſchiedener Rückſicht; die unſichtbare Kirche aber hat ihre Wahrheit nur durch die ſichtbare, und in dem Maaße, als ſie in die ſichtbare ein- und aus ihr hervorgegangen iſt. — In weitere Baur'ſche Einzelheiten über Tradition u. ſ. w. habe ich nicht Luſt einzugehen, da entweder überall nur längſt Bekanntes und längſt Gewürdigtes wiederkehrt; oder, Was geſagt wird, in ſich ſelbſt ohne Bedeutung iſt.

Schluss.

Im letzten Abschnitt behandelt Herr Baur den Gegensatz beider Systeme im Allgemeinen, und bemüht sich zu zeigen, worin sie eigentlich überhaupt schroff auseinandertreten und worin sie sich am Ende doch wieder näheren. Es kann nicht mehr befremden, wenn ich den Lesern sage, daß keineswegs der symbolische Protestantismus mit dem Katholicismus zusammengestellt wird, worin doch die Aufgabe meines Kritikers bestand; vielmehr zählt er gewisse christliche Grunddogmen, wodurch der symbolische Protestantismus selbst noch mit der katholischen Kirche zusammenhängt, allein zu dem Systeme der letzteren, betrachtet als den wahren Protestantismus nur die Richtung, welche Schleiermacher der Theologie seiner Kirche gegeben hat, und zieht hienach die Parallele. Es wird also eigentlich abermal nicht der Protestantismus, sondern ein Theologem, welches Herr Baur persönlich aufgenommen hat, mit dem Katholicismus in Vergleichung gebracht. Vor dreisig Jahren würde Herr Baur zwischen dem Katholicismus und der Kantischen Philosophie eine Parallele gezogen haben. Gegen ein solches Verfahren kann an sich natürlich von der Welt Nichts einzuwenden sein, im Fall es nur der einzele Theolog verantworten zu können glaubt, wenn er sich eine so große Wichtigkeit beilegt, daß es das Publicum ausserordentlich interessire, zu erfahren, wie er sich zum Katholicismus verhält, und so bescheiden ist, doch auch einzugestehen, daß genau zu reden nicht der Protestantismus, sondern die Ansicht eines Protestanten mit dem Katholicismus verglichen worden sei.

Wird indeß ein ſolcher Weg der Vergleichung eingeſchlagen, ſo kann es nicht fehlen, daß am Ende, ſelbſt wenn anfänglich ein beſtimmter Lehrinhalt mit dem katholiſchen Syſtem zuſammengeſtellt werden ſollte, doch zuletzt Alles auf einen blos formellen Unterſchied, der beide Syſteme trenne, hinauslaufen wird. Denn das Individuum muß doch wieder das Gemeinſame ſuchen, in dem es mit allen Proteſtanten zuſammentrifft; dieſes aber in der Lehre ſelbſt, als in einem blos Individuellen nicht findend, wird dann das Eigenthümliche des Proteſtantismus in lediglich formalen Beſtimmungen gefunden, wovon die eine negativ, die andere, wenigſtens dem Ausdruck nach, poſitiv iſt: in der Verneinung der hierarchiſchen Auctorität, und der Behauptung einer inhaltsleeren Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, die einen ſo verſchiedenen Inhalt in ſich aufnehmen kann, daß ſie bis zur Freiheit von allem eigenthümlich chriſtlichen Glauben und chriſtlichem Gewiſſen fortſchreiten kann. Damit endet denn auch im Grunde Herr Baur ſeine hieroris gepflogenen allgemeinen Unterſuchungen über die Differenzen beider Confeſſionen.

Indem ich nun Hrn. Baur rückſichtlich des erſten Theils ſeiner allgemeinen Unterſuchungen in die einzelen Beſtimmungen begleite, wird mir vor Allem die anerkennende Bemerkung abgenöthigt, daß ſich ſeine geſchichtliche Beurtheilung des Katholicismus nach einer Seite hin ſehr vortheilhaft von den ehedem unter ſeinen Bekenntnißverwandten üblich geweſenen Anſichten unterſcheide. Man hatte nämlich denſelben bald in dieſem bald in jenem ſpäteren Jahrhundert durch Herrſchſucht, Argliſt, Verfinſterungsſucht, um im Trüben deſto beſſer fiſchen zu können, entſtehen laſſen; ganz anders Herr Baur, der in Uebereinſtimmung mit manchen anderen proteſtanti-

schen Gelehrten unserer Zeit, und nach dem Vorgange der Saint Simonisten die ersten XV Jahrhunderte für die Zeit des Katholicismus, für die Periode des Christenthums hält, in welcher es nothwendig in die von ihm erhaltene Form einging, und in derselben wirkte. Die Zeit des Katholicismus ist dem Herrn Baur nämlich das noch mit heidnischen und jüdischen Bestandtheilen verunreinigte Christenthum, eine Verunreinigung, die ihm aber geschichtlich nothwendig erscheint, und zwar darum, weil heidnische und jüdische Vorstellungen, mit denen natürlich die in die Kirche eingehenden Menschen angefüllt waren, die die Aufnahme des Christenthums vermittelnden Momente werden mußten.

Die Grundgedanken des Herrn Baurs sind nun folgende: die bedeutendsten Erscheinungen, die in der langen Periode von der apostolischen Zeit (natürlich wohl inclusive?) bis zur Reformation hier in Betracht kommen, sind, Was das Dogma betrifft, der alexandrinische Platonismus, das augustinische System, und die Scholastik des Mittelalters; in Ansehung des äußeren kirchlichen Lebens der ganze Organismus der Hierarchie, welcher auch auf das Dogma einen höchst wichtigen Einfluß erhielt.

A) Der alexandrinische Platonismus ist vorzugsweise auf die Entwickelung der Lehre vom Logos einflußreich geworden; so zwar daß derselbe mit dem Christenthum beinahe gleichen Antheil dabei hatte. Herr Baur hat auch, wenn nicht ganz, doch ziemlich klar zu verstehen gegeben, welcher Antheil in dieser Entwickelung dem Christenthum und dem Platonismus zukomme.

Der Antheil des ersteren ist wohl seiner Meinung nach dieser: die nicäische Bestimmung von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater sagt dem christlichen Bewußtsein zu, indem dieses nur in einem dem

absoluten Wesen der Gottheit gleichgesetzten Offenbarungsorgan seinen Ruhepunct finden kann. S. 376.

Antheil des Platonismus ist die Transcendenz dieses Dogma, indem es zu einseitig das vorzeitliche, jenseits des menschlichen Bewußtseins liegende, ewige und absolute Sein des göttlichen Logos ausspricht. Als Ergänzung trat sodann das Dogma von der Homousie Christi mit der Menschheit hinzu. S. 376.

Anderes alexandrinischen Ursprungs ist noch die Dämonologie u. s. w.

B) Augustin führte die nach Transcendenz so begehrlichen Christen in ihr Bewußtsein zurück, indem er die Lehre von der Sünde entwickelte. Doch verstieg auch er sich alsbald wieder, indem er an das alte Testament sich anschließend, den Ursprung der Sünde auf eine jenseits des zeitlichen Bewußtseins des Individuums liegende Thatsache, auf den Fall Adams zurückführt, wodurch die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts nur als Strafe, nach jüdischer Art, erscheint.

Augustin hat ferner der Bestimmung und Erweiterung der Auctorität der Kirche einen großen Vorschub geleistet. Den Pelagianismus konnte er ohnedies nicht ganz unterdrücken, wodurch der Mensch seinen Blick noch mehr nach außen richtete, und das allbestimmende Ansehen der Kirche, in Bezug auf das Verhältniß des Einzelen zu Gott, wachsen mußte. Völlige Entäußerung des religiösen Bewußtseins, erlösende Thätigkeit der Kirche neben Christus, und (in trefflichem Zusammenhang damit) pelagianische Selbsterlösung. Der Pelagianismus aber ist ganz besonders heidnisch und jüdisch, weil von ihm die Nothwendigkeit einer auf dem natürlichen Unvermögen des Menschen beruhenden Erlösung verkannt wird.

C) Die Scholastik hängt mittels des pantheistischen Dionysius Areopagita und Johannes Scotus Erigena mit dem alexandrinischen Platonismus zusammen, durch ihren Pelagianismus und Semipelagianismus mit der Aeußerlichkeit des religiösen Bewußtseins, und durch die Auctorität Augustins in kirchlicher Beziehung eben damit. Thomas von Aquino, ein großer Mann, repräsentirt vorzugsweise den Pantheismus, und Duns Scotus, der mit dem Opus operatum in treuer Verbindung steht, den Pelagianismus durch seine Freiheitstheorie.

Noch jetzt schließt sich der Katholicismus, wie es sich aus seinen neueren Darstellungen ergibt, an die vorchristlichen Religionen an

1) durch das Priesterthum (und das damit verbundene schmähliche Verhältniß der Laien) und das Opfer; denn auch in den vorchristlichen Religionen waren Priester und Opfer, und die Katholiken behaupten, ohne Beides könne es keine Religion geben.

2) Durch die Vorliebe, mit der sich Katholiken auch auf vorchristliche Institutionen berufen, um darin einen Beweis für die Wahrheit der ihrigen zu finden. Es hängt Dies mit dem Pelagianismus zusammen, der die menschliche Natur durch den Fall nicht ganz verderbt sein läßt, und darum auch vor Christus noch manches Wahre und Gute in der Menschenwelt anerkennt.

Wenige Gegenbemerkungen von meiner Seite werden genügen. Herr Baur will eigentlich in Rücksicht auf das Heidnische in der Entwickelung der Logos-Idee, und das Jüdische in der Entwickelung der Erbsünde sagen: mit der Einsicht, daß sich in Christus die religiöse Idee in der Menschheit zu ihrer höchsten Blüthe entwickelt, und in solcher Weise Gott in ihm vollkommen geoffenbaret habe, so wie mit der andern Einsicht, daß

das Böſe und die Sünde mit der Endlichkeit des Menſchen gegeben ſei, iſt erſt das wahre Chriſtenthum rein in das Bewußtſein eingetreten, und haben ſich die Gläubigen von allem Heidenthum und Judenthum befreit.

Daß beiderlei Anſichten nicht die der Reformatoren und der ſymboliſchen Bücher der Proteſtanten ſeien, iſt klar; denn in Anſehung der Lehre vom Sohne Gottes nehmen ſie die nicäiſchen Beſtimmungen an, und in Anſehung der Erbſünde als Strafe diejenige, welche von Herrn Baur die altteſtamentliche genannt wird. Mit der von Herrn Baur angeſtellten allgemeinen Vergleichung zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus iſt demnach in dieſer Rückſicht auch nicht das Mindeſte geſagt, da das von ihm als das Heidniſche und Jüdiſche im Katholicismus bezeichnete beiden Confeſſionen gemeinſam iſt. Durch Hervorhebung Deſſen aber, was Zweien gemeinſam iſt, wird, meines Bedünkens, nicht der Unterſchied derſelben gelehrt.

Es wäre alſo wohl paſſender geweſen, wenn Herr Baur nicht das Ende des XV. Jahrhunderts als die Grenze des noch heidniſchen und jüdiſchen Chriſtenthums betrachtet, ſondern etwa geſagt hätte: bis zur Herausgabe meiner Antiſymbolik (und der Schriften derjenigen Theologen im XIX. Jahrhundert, deren Anſichten ich adoptirt habe) war Heidniſches und Jüdiſches der chriſtlichen Glaubenslehre beigemiſcht; mit mir aber tritt der welthiſtoriſche Wendepunct der Ausſcheidung ein.

In dem Bisherigen iſt demnach Nichts hervorgehoben, was unterſcheidende Merkmale des ſymboliſchen Proteſtantismus und Katholicismus enthielte; daß aber, angenommen der alte Proteſtantismus ſei verſchwunden, die Gegenſätze des neueren, oder vielmehr des (faſt)

allerneuesten Protestantismus und Katholicismus in dem Obigen ausgesprochen seien, würde ich nur dann annehmen, wenn Hr. Baur seinem Buche eine (mit allen Formen Rechtens ausgestattete) Urkunde hätte vordrucken lassen, woraus ich ersehen könnte, daß ihn die protestantischen Gemeinden zum Organ ihres Glaubens erwählt hätten. Ich kann also vorläufig nur die Unterschiede des Baurismus vom Katholicismus finden, Nichts weiter. Nun entsteht aber die weitere Frage: da Herr Baur Protestant ist, und, wie er selbst lehrt, der Protestant nur die heilige Schrift als Auctorität anerkennt; wie verhalten sich obige Sätze zur heiligen Schrift? Die symbolischen Bücher der Protestanten erkennen die heilige Schrift alten und neuen Testaments als Quelle, Norm und Richterin des Glaubens an; daß Herr Baur das alte verwirft, läßt ihn nun schon zum halben Protestanten herabsinken. Doch da er hierin nur einen Act der Glaubens- und Gewissensfreiheit ausübt, so müssen wir Das schon hingehen lassen. Aber — im neuen Testament ist auch die Präexistenz des Logos, und zwar im Eingange des Evangeliums Johannis, Kol. III. 14. Hebr. I. 2. und sonst öfters ausgesprochen. Hat sich auch dahin der alexandrinische Platonismus verloren, daß selbst die Apostel, durch ihn irregeführt, über ihr Bewußtsein hinaus zu transcendenten Verirrungen verleitet wurden? Ist Dies der Fall, wie bleibt die heilige Schrift neuen Testaments einzige Quelle, Norm und Richterin des Glaubens, da sie ja Heidnisches enthält, und durch die Zurückführung der menschlichen Sündhaftigkeit auf Adams Fall auch Jüdisches dazu? Um dieses Heidnische und Jüdische in der heiligen Schrift auszuscheiden, müßte ja eine außerhalb und über derselben gelegene Quelle als Norm und Richterin des Glaubens

läugne, die Unsterblichkeit der Seele verwerfe und dergleichen mehr. Alles also, was Plato gelehrt hat, wird selbst Herr Baur, wie ich fast vermuthe, nicht heidnisch nennen, sondern, bei reifer Ueberlegung, zugestehen, daß Einiges wirklich heidnisch sei, Anderes dagegen nicht, und daß dieses Andere einer Quelle seinen Ursprung verdanke, die mitten im Heidenthum Nicht-Heidnisches gespendet habe. Eine Ausscheidung ist mithin nothwendig, und wir werden Dies als dem Christenthum verwandt, oder mit ihm identisch, beibehalten, Jenes aber, als ihm zuwider, bei Seite legen, und etwa heidnisch nennen. Wie kömmt also doch auch Herr Baur dazu, die platonische Lehre vom Logos so geradezu als ein heidnisches Erbe zu betrachten, und darum für verwerflich zu halten, weil Plato und die Alexandriner sie vorgetragen haben sollen? Kann denn diese Lehre nicht auch wahr sein, wie die von Gottes Dasein, von der Unsterblichkeit und andere? Ich sollte wohl denken; es kömmt also nur darauf an, ob die Quellen des Christenthums sie aufgenommen und dadurch geheiligt, oder aber verworfen haben. So werden wir auf die obige Frage zurückgetrieben, auf welche noch die Antwort Herrn Baurs zu erwarten steht; vorläufig aber wird es nicht allzu unbescheiden sein, wenn ich sage, Herr Baur habe in diesem Puncte sehr willkührliche Machtsprüche abgegeben, und sei von haltungslosen Voraussetzungen ausgegangen.

Nicht anders aber verhält es sich auch mit Dem, was Herr Baur alttestamentlich nennt; doch hierüber gedenke ich nicht weiter zu sprechen.

Nun will ich aber anzudeuten versuchen, daß gerade dadurch das Christenthum von dem Heidenthum sich unterscheidet, daß es die vom Herrn Baur transcendent genannte Lehre vom Sohn Gottes aufstellt. Was das

Heidenthum zum Heidenthum macht, iſt ſeine Nichtunterſcheidung Gottes von der Welt, ſeine Confuſion des Schöpfers mit dem Geſchöpfe, und die daraus fließende Anbetung creatürlicher Kräfte und Erſcheinungen. Nicht allein darin liegt ſein Unterſchied vom Chriſtenthum, daß es Natur-, dieſes aber Geiſtreligion iſt; denn Wer ſich vor einem geſchöpflichen Geiſt anbetend niederwirft, iſt ein Heide, nicht minder, als Derjenige, welcher eine geſchöpfliche Naturkraft zu ſeinem Götzen macht. Der Gott, der ſich im Chriſtenthum offenbarte, iſt auſſerweltlich und überweltlich, und wäre Gott, und zwar vollkommener Gott, ohne alle Welt, die er mit abſoluter Freiheit und nur durch Liebe bewogen aus Nichts geſchaffen hat. (Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum).

In Chriſto nun iſt Gott Menſch geworden, (Unterſchied vom Judenthum) wie auch Herr Baur zugibt. Sollte daher der chriſtliche Begriff von Gott feſtgehalten werden, ſo konnte der Logos nicht anders als der von Ewigkeit Exiſtirende, mithin Präexiſtirende, vor der Welt und unabhängig von ihr Exiſtirende, kurz er mußte als das Wort, das von Anfang war, das bei Gott, und Gott war, und durch welchen die Welt geſchaffen wurde, dargeſtellt werden. Hiemit war auch der Kirchenlehre ihre Bahn vorgezeichnet; um die Gefahr des von mehreren Seiten her eindringenden Heidenthums abzuwehren, mußte ſie die Beſtimmung treffen, daß der Sohn gleiches Weſens mit dem Vater ſei; d. h., daß auch er, gleich dem Vater, von welchem alle Chriſten vorausſetzen, daß er anderes Weſens als die geſchöpfliche Welt, dem Weſen nach von dieſer ausgeſchieden, und inſofern ganz und gar von ihr zu trennen ſei. Die Beſtimmung der Homouſie des Sohnes mit dem Vater,

enthielt hienach zugleich die Bestimmung seiner Heterousie von den Menschen in sich. So wurde die heidnische Confusion Gottes mit der Welt von der Wurzel aus abgeschnitten, der dem Heidenthum entgegengesetzte christliche Begriff von Gott gerettet, und ohne Gefahr konnte sofort zu Chalcedon theils gegen jüdische, theils gegen mehr oder weniger doketische Vorstellungen festgesetzt werden, daß Christus seiner Menschheit nach gleiches Wesens mit uns sei.

In und mit derselben Bewegung gegen das Heidenthum, welche den christlichen Begriff von Gott rettete, wurde natürlich und nothwendig auch der Begriff, den das Christenthum von sich als einer göttlichen Veranstaltung zur Erlösung und Versöhnung des gefallenen Menschen mit Gott hat, gerettet. Aus Liebe und Barmherzigkeit, aus freier Gnade konnte nur der präexistirende Gottessohn, der seinem Wesen nach von der Menschheit zu trennende, an sich ausser und über ihr stehende, einem Sündergeschlecht Errettung anbieten.

Nun läßt es sich leicht zeigen, daß Herrn Baurs Theorie ihrer innersten Wurzel nach heidnisch ist, und gerade dadurch um so mehr einen heidnischen Charakter annahm, als er sich bemühte, die Würde des Christenthums recht hoch zu stellen, und eine Menschwerdung Gottes zu lehren. Indem er in dem Sohne «ein dem absoluten Wesen Gottes gleiches Offenbarungsorgan» anerkennt, dasselbe aber einerseis nicht von Ewigkeit präexistiren, und andererseits sich aus dem Menschengeschlecht heraus entwickeln läßt, confundirt er Gott und Menschen, und spricht daher auch nur von einer Wesensgleichheit Christi mit dem Vater und der Menschheit, aber nicht auch von einer Heterousie des Sohnes und der Menschen. Es ist hier nicht der Ort, in eine nähere

Vergleichung der Art, in welcher die Heiden, z. B. die Griechen, ihre Götter gewannen, mit der, in welcher Herr Baur den Gott der Christen erhält, einzugehen; indeß muß ich doch darauf hinweisen, wie jene aus dem dynamischen Processe, man weiß nicht wie gesetzter, jedesfalls als vorhanden angenommener Kräfte hervorgingen, das Chaos und die Nacht (das noch in sich selbst unbestimmte, unentwickelte Sein) als ihre Voraussetzung hatten, und wie sodann auf ein niedrigeres Göttergeschlecht ein höheres, das erstere verdrängendes folgte, gerade wie eine Stufe der kosmischen und tellurischen Entwicklung über die andere sich erhebt. Ferner bietet die Erscheinung Vergleichungspuncte dar, daß nicht wenige Götter nur darum zu ihrer Ehre gelangten, weil sie die physische und politisch-ethische Existenz der Ihrigen auch auf eine höhere Stufe erhoben; diese Götter wurden für Offenbarungen Gottes, für die Erscheinung göttlicher Kräfte gehalten, sie, welche in sich gewöhnlich nur die durch einen langen geschichtlichen Processe gegebenen Bildungskeime in ihrer Person zusammenfaßten, concentrirt aussprachen und in Anwendung brachten. Christus fällt nach Herrn Baur in dieselbe Kategorie, und unterscheidet sich von ihnen nur wie der Vollkommene vom Unvollkommenen, wie der, rein geistiges Leben Fördernde, von dem physisches Leben Fördernden. Doch hier läuft die Untersuchung wieder mit einer schon weiter oben gepflogenen, verwandten zusammen.

Auch von einer anderen, der anthropologischen, Seite aus schließt sich die Baur'sche Theorie wahrhaft an das Heidenthum an. In diesem, als solchem, tritt die Idee der sittlichen Freiheit und der Selbstbestimmung des Menschen ganz zurück, ja sie verschwindet völlig in der Masse ihr entgegengesetzter dunkler und verworrener

Vorstellungen. Es gibt keine Vorstellung, die eigenthümlicher heidnisch wäre, als die eines Fatums, welches Alles gefangen nimmt, mit Göttern und Menschen spielt, allen Begriff einer freien Bewegung (liberum arbitrium) von der Wurzel aus aufhebt. Mit dem Fatum ist der Begriff der Nothwendigkeit des Bösen gegeben, woher es kömmt, daß dasselbe nach heidnischer Anschauungsweise, wie auch Herr Baur meint, zur Realisirung des Guten schlechthin unentbehrlich sei. Hiermit waren die so oft wiederholten, ja überall wiederkehrenden Sentenzen gegeben, daß der Kampf der Vater aller Dinge, (πολεμὸς πατὴρ πάντων) daß alles Werden durch Entgegengesetztes bedingt sei (ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις). Daher endlich die Meinung des Speusippus und der Pythagoräer ächt heidnisch ist, wenn gleich sie von Aristoteles mißbilligt wird, die Meinung, nicht von Anfang an sei das Beste und Schönste gewesen, es werde vielmehr erst, gleichwie im Samen wohl die Keime der Pflanzen seien, das Bessere aber, die Pflanzen selbst, mit ihren Blüthen und Früchten erst aus dem Samen entstehe*). Daher die aus dem Conflicte der Gegensätze werdenden Götter, daher der Irrthum, daß der Mensch mit dem Zustande der Rohheit angefangen habe, wogegen die auch unter Heiden verbreiteten Sagen, von einem uranfänglichen goldenen Zeitalter durch die Offenbarung bestätigt werden, und mithin nicht jüdischen Ursprungs sind.

Nach solchen tief heidnischen Betrachtungsweisen konnte das Böse nicht als freie, der Zurechnung fähige That,

*) Aristot. Metaphys. XII. 7; ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι, ὥςπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἰτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.

aufgefaßt werden; eben so nach Herrn Baur, dem zufolge «das Böse zum Begriff der menschlichen Natur» gehört. Freilich sagt er hier S. 372, der Protestantismus «betrachte die Sünde als einen erst gewordenen, aus einer freien zurechnungsfähigen That hervorgegangenen Zustand;» wovon wir aber oft genug das Gegentheil von ihm selbst gehört haben. Als ein Meisterstück der gewandtesten Dialektik muß es daher bewundert werden, wenn Herr Baur im Pelagianismus der katholischen Kirche S. 384 ihre Verwandtschaft mit dem Heidenthum besiegelt findet!

Was das alttestamentliche Element im Katholicismus (und wenn wir es ein wenig genau nehmen wollen, auch im Protestantismus) betrifft, so muß ich mich schon auch mit wenigen Worten darauf einlassen. Hier ist es besonders die Lehre von der Erbsünde, und Herr Baur tadelt, wie wir bereits wissen, daß Augustin zwar auf die im unmittelbaren Bewußtsein des Menschen sich aussprechende Thatsache hingewiesen, aber doch auch denselben sogleich wieder aus seinem eigenen Selbst heraus und auf eine Thatsache zurückgeführt habe, die eben so jenseits des zeitlichen Bewußtseins des Individuums liege, wie der platonische einem Zustand der Präexistenz angehörende Fall der Seelen. So sei das Bewußtsein der Sünde in das Bewußtsein eines bloßen Strafverhältnisses umgewandelt und der alttestamentliche Begriff der, positive Strafen verhängenden, göttlichen Strafgerechtigkeit in seiner ganzen Härte angewandt worden. S. 379.

Herr Baur ist also der Meinung, mit der im unmittelbaren Bewußtsein sich aussprechenden Thatsache der Sünde hätte man sich begnügen sollen. Nun wandelt mich aber die Lust an, zu erfahren, warum er selbst sich damit nicht begnügt habe? Oder ist es wohl eine That-

ſache des Bewußtſeins, daß die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes an einem gewiſſen Punct ſich ſelbſt begrenzt habe, um der Endlichkeit Raum zu geben, und in dieſer Weiſe die Urſache alles Böſen in der Schranke zu ſuchen ſei, die von dem Begriff eines endlichen Weſen nicht getrennt werden könne? Wenn Herr Baur von dieſer Anſicht nachweiſen wird, daß ſie in einer Thatſache des unmittelbaren Bewußtſeins gegründet ſei, werde ich die Feder zu einem Panegyrikus ergreifen, worin das Lob meines verehrten Gegners als eines der ausgezeichnetſten pſychologiſchen Philoſophen, die die Welt jemals geſehen hat, verkündet werden ſoll. Unterdeſſen aber werde ich jene Anſicht für eine ſehr ausgeſuchte Transcendenz halten, der ich die platoniſche, von der Präexiſtenz der Seelen, noch weit vorziehen würde, wenn mir keine andere Wahl übrigte.

Dann knüpft Herr Baur die Erlöſung des Menſchengeſchlechts an eine Thatſache an, die vor ungefähr zweitauſend Jahren ſtattfand, und er nimmt keinen Anſtand von einer objectiven, durch Chriſtus vollbrachten Erlöſung, und einer ihm zu verdankenden Aufhebung des Strafverhältniſſes der Menſchen zu reden. Nun erwarte ich von ihm auch die Gefälligkeit, aus einer Thatſache des Bewußtſeins dieſe objective Erlöſung in Chriſto nachzuweiſen, und daß wir uns um ſeinetwillen als ſtraffrei und begnadigt vor Gott betrachten dürfen; endlich, daß eine Thatſache weniger jenſeits unſeres Bewußtſeins liege (!), wenn ſie vor zweitauſend, als wenn ſie vor ſechs und zwölftauſend Jahren ſich ereignete. Wenn Herr Baur die Sünde nur rein perſönlich und individuell auffaßt, nur als Selbſtthat eines jeden Menſchen, ſo kann er auch die Erlöſung nur rein perſönlich,

nur als Selbstthat jedes Einzelen auffassen; wenn ihm der erste Adam nur der Typus des als endliches Wesen nothwendig fallenden Menschen ist, so kann ihm auch der zweite Adam nur der Typus der Erhebung des in seiner Endlichkeit doch unendlichen Wesens des Menschen vom Falle sein; wie der Mensch als Fleisch (σάρξ) fallen mußte, so muß er als Geist (πνεῦμα) sich selbst vom Falle erheben. So ist auf dieselbe Weise der erste, wie der zweite Adam eine Thatsache des Bewußtseins, d. h. es wiederholt sich, Was sich in beiden ereignete, nur in jedem Menschen; es findet nur eine fortschreitende Entwickelung des religiösen Bewußtseins statt, das sich in Christo zuerst dahin aussprach, daß er Gottes Sohn sei, wornach unser Bewußtsein auch sagt, daß wir Söhne Gottes seien.

Daß aber die heilige Schrift neuen Testaments Christum nicht so uns kennen lehrt, vielmehr als den darstellt, der den Fluch, der auf uns lastete, die Strafe, die wir schuldeten, und zwar eine positive Strafe, wie das alte Testament von Strafen spricht, auf sich genommen, und anstatt unser dieselbe getragen, darf ich hier nicht erst beweisen, zumal Herr Baur bei den alten Theologen seiner Kirche überall den Beweis finden kann. Die Uebertragung des Verdienstes des Gerechten setzt eine Uebertragung des Mißverdienstes eines Ungerechten voraus, wie denn auch also die heilige Schrift neuen Testaments den zweiten und ersten Adam einander entgegenstellt; so wenig jene aber ohne den Geschlechtszusammenhang denkbar ist, so wenig ist es diese; und so nothwendig wir uns nicht isolirt anschauen dürfen, wenn wir von einer Zurechnung der Verdienste Christi

ſprechen, eben ſo nothwendig dürfen wir uns auch nicht getrennt von Adam denken, und müſſen ſeine Schuld als die unſrige betrachten. Unterlaſſen wir Dies, ſo haben wir nur lauter vereinzelte Adame und eben ſo vereinzelte Chriſtuſſe.

Hieraus ergibt ſich aber auch, daß das, was Herr Baur eine bloſe Beibehaltung altteſtamentlicher Vorſtellungen nennt, gerade auch neuteſtamentliche ſind. Auffallend iſt es übrigens, daß er dieſe Lehre von der Erbſünde auf den Auguſtin zurückführt; eben ſo hätte er die kirchliche Lehre vom Sohne Gottes auf Athanaſius zurückführen können.

Gehen wir von da aus zur Würdigung Deſſen über, was Herr Baur das Heidniſche und Jüdiſche im Cult und kirchlichen Leben der Katholiken nennt, ſo können wir mit zwei Worten ins Klare kommen. Daß die Katholiken einen Opfercult und Prieſter haben, iſt ihm das Heidniſche und Jüdiſche. Wenn er nach dem eben Entwickelten die Lehre von Chriſtus, der das Opfer für die Sünde der Welt geworden iſt, läugnen muß, ſo (wie er denn mit dürren Worten die Behauptung, daß jede Religion ein Opfer habe, eine heidniſch-jüdiſche nennt), ſo iſt es begreiflich, daß er auch unter den Chriſten kein Opfer und keine Prieſter anerkennen will. Die Katholiken aber, die mit der heil. Schrift von Chriſtus glauben, daß er das Opfer und der Hoheprieſter zugleich geweſen, halten eben ſo conſequent feſt, daß, weil er das Opfer ſchlechthin iſt, in der von ihm geſtifteten Kirche die Darſtellung dieſes Opfers ohne Abfall von ihm nicht fehlen könne, und eben darum, weil er der Hoheprieſter war, diejenigen, die er zur Fortführung ſeines Werkes beſtellt hat, auch Prieſter ſein müſſen.

Das Prieſterthum und der Opfercult in den vorchriſtlichen Religionen iſt gerade das Wahre und das Tiefſte in denſelben, und älter als Judenthum und Heidenthum. In den unblutigen Opfern und den damit verbundenen Gebeten erkannte der Menſch Gott als den gütigen und liebevollen Schöpfer und Erhalter aller Dinge an, und ſprach ſeinen Dank aus; in den blutigen Opfern dagegen war die Ueberzeugung ſymboliſch dargeſtellt, daß der Menſch als Sünder ebenſo vernichtet zu werden verdiene, wie das geopferte Thier, und nur der göttlichen Gnade es verdanke, wenn er nicht vor dem göttlichen Angeſichte vertilgt werde. Daher nannte der Apoſtel Paulus auch den Opfercult ein Vorbild des Künftigen, ja ein Vorbild des Opfers, das der wahre und einzige Hoheprieſter darbringen werde. Waren alſo die Opfer moſaiſcher Inſtitution Vorbilder des Künftigen, ſo iſt das Opfer der chriſtlichen Kirche ein Nachbild des Vergangenen; wieſen jene auf die Hoffnung des Menſchengeſchlechts hin, ſo weiſet dieſes auf die erfüllte Hoffnung zurück und hält ſie in ihrer Wahrheit feſt.

Das chriſtliche Prieſterthum aber, geſtiftet von dem Einen Hohenprieſter, und in allen Verzweigungen der Chriſtenheit Ein- und Daſſelbe, iſt durch den Geſchlechtszuſammenhang aller Gläubigen mit dem Menſchenſohne (die nothwendige Vorausſetzung der Uebertragung ſeiner Verdienſte auf ſie) gegeben und iſt aller pelagianiſchen Selbſterlöſung von ſeinen tiefſten Wurzeln aus entgegengeſetzt. Das katholiſche Prieſterthum ſchaut ſich alſo allerdings als die Chriſtum den Gläubigen im Cult und in der Lehre vermittelnde Inſtitution Chriſti an, und behauptet, daß der Laie in demſelben Maaße ſeine Wahrheit als Chriſt verliere, und ſeine Verbindung mit dem (wahren, hiſtoriſchen) Chriſtus aufgebe, als er ſich vom

Prieſterthum trenne. Der Laie dagegen, der ſich an das Prieſterthum haltend, mit demſelben Chriſtum, den Hiſtoriſchen, umfaßt, wird ſich durch das Vorgeben Herrn Baurs, daß er dadurch der Aeußerlichkeit verfalle, indem er Chriſtum nicht in ſeinem unmittelbaren Selbſtbewußtſein ergreife, kaum irre machen laſſen; da eben ſein Selbſtbewußtſein ihm ſagt, daß er ſich nur durch eitle, falſch idealiſtiſche Träumerei zu ſeinem eigenen, zu ſeinem Selbſterlöſer hinaufſchwingen könne. Das Vorgeben einer nicht durch die Kirche, die ohne Prieſterthum undenkbar iſt, bedingten Selbſtſtändigkeit, zumal das Vorgeben der Selbſtſtändigkeit von einer Seite her, die wie ein dem Wind und Wetter preisgegebenes Rohr hin und her wankt, und ſich keinen Schritt vorwärts bewegen kann, ohne zu fallen, das Lob einer ſolchen Selbſtſtändigkeit wird ihm faſt als Ironie vorkommen.

Die Periode des Scholaſticismus endlich, von der Herr Baur ſo viel Uebles zu ſagen weiß, iſt ihm ein ganz unbekanntes Feld, auf welchem jeder Schritt von ihm ein Fehltritt iſt. Ich habe ſchon weiter oben Gelegenheit genommen, ihm die Stellen zu bezeichnen, nach deren Gebrauch er ſeine Meinung vom Pantheismus des Thomas von Aquino eben ſo leicht ablegen wird, als Diejenigen, welche aus der Lethe tranken, die Erinnerung an ihr dieſſeitiges Thun. Da die Stelle aus Duns Scotus, (über das Opus operatum) wie ich auch an ſeinem Orte dargethan habe, weſentlicher Theile beraubt, von ihm citirt wurde, ſo kann ich nicht glauben, daß er durch Selbſtſtudium dieſes Theologen zu ihrer Kenntniß gekommen ſei; und ſo gleicht er Demjenigen, der aus einer getrockneten, halb zerriſſenen braſiliſchen Pflanze, die er in einem Herbarium vorfindet, das Farbenſpiel der Pflanzenwelt Braſiliens beurtheilen wollte.

Daher auch so ganz unpassende, in sich selbst so übel verbundene Urtheile über das Ansehen des Aristoteles im Mittelalter S. 385. Als einen charakteristisch-heidnischen Zug der Scholastiker zeichnet er aus, daß sie das Princip der Wahrheit auch außerhalb des christlichen Gebietes zu suchen geneigt gewesen, und gleichwohl führt er S. 387 Stellen aus Thomas von Aquino und Occam an, welchen zufolge aller Verstand vor dem Ansehen der heiligen Schrift und der Tradition der Kirche sich beugen müsse! Dort sagt er, daß der Katholicismus allem Möglichen den Zugang zu sich eröffne, und dadurch die Entwickelung des Christenthums aus sich selbst verhindere; hier, daß der Katholicismus sich so sehr auf dem Gebiete der historisch-christlichen Tradition abschließe, daß er den Gebrauch der eigenen Vernunft sogar verbiete, und gewahrt nicht, daß er sich selbst Widersprechendes aussage! Dies hätte ihn veranlassen sollen, genauer zu erforschen, Was denn Aristoteles den Theologen des Mittelalters eigentlich gewesen sei: ob sie irgend Glaubenslehren, ob sie also den Inhalt ihrer theologischen Systeme aus ihm mit aufgenommen, oder aber ob sie einen blos formellen Gebrauch von seinen Schriften gemacht, d. h. sich seiner Logik und Dialektik und auch der in seiner Metaphysik, seinen ethischen, politischen und naturwissenschaftlichen Schriften niederlegten allgemeinen Wahrheiten blos zur Anordnung und Entwickelung des anders woher genommenen Stoffes bedient haben. Anstatt sich klar dergleichen Fragen zu stellen, steht ihm die Scholastik mit der pelagianischen Denkweise in Verbindung, «die das Princip der Wahrheit auch außerhalb des christlichen Gebiets zu suchen geneigt ist, und die Grenzlinie zwischen der christlichen und vorchristlichen Wahrheit

nicht ſtreng ziehen will.» Ein Glück für die Theologen jener Zeit, daß ihnen ihr Pelagianismus, d. h. hier, ihr klarer, hellſehender Geiſt ſagte, daß die Wahrheit überall nur Eine ſei, und Was einmal wahr ſei, es bleibe, ob es vor, in oder neben dem Chriſtenthum ausgeſprochen wurde. Ein Glück für ſie, daß bei ihnen die Ausſprüche des alten Juſtinus, Clemens von Alexandrien und Origenes: «in allen Menſchen ſei von Natur ein Keim der Vernunft, in Chriſto aber ſei die abſolute Vernunft erſchienen,» noch einen Anklang fanden, und die Beſtimmung verhinderten, in Chriſto habe ſich die abſolute Unvernunft geoffenbart, oder umgekehrt, der abſoluten Vernunft ſei es im Erlöſer eingefallen, ſich abſolut Unvernünftigen zu offenbaren; woher es komme, daß die Wahrheit, die ein Heide ausſpreche, zwar *wahr* ſei, aber nur für Unvernünftige, und darum weſentlich verſchieden von einer anderen Wahrheit, die auch wahr ſei, aber nur für Vernünftige! Dieſem Pelagianismus iſt es zu verdanken, daß uns die heidniſchen Claſſiker ſowohl der Griechen als der Römer aufbewahrt wurden. — Auch kann, dächte ich, die Logik und Dialektik eines Heiden ſo gut als die eines Chriſten ſein.

Hier hat ſich Herr Baur ſelbſt bis zu jenem Rande des Abgrundes fortreißen laſſen, an dem Melanchthon und Karlſtadt ſtanden, als ſie während des Aufenthalts Luthers auf der Wartburg alle menſchliche Wiſſenſchaft in einen ſolchen Gegenſatz zum göttlichen Glauben brachten, daß ſie meinten, beide ſchlöſſen ſich gegenſeitig aus, und bei den Handwerkern von Wittenberg in die Lehre gingen, um ſich alles Menſchlichen zu entledigen und das Chriſtliche rein in und aus ſich ſelbſt aufzunehmen. Aus dem inneren Zuſammenhang dieſes Benehmens der beiden genannten Reformatoren mit dem lutheriſchen

Lehrsatze von der Erbsünde und seiner eigenen, gegen mich hier eingenommenen Stellung mag Herr Baur auch beurtheilen, ob nicht die Nachricht des Staphylus, welcher uns erzählt, wie dieselben bei Handwerkern in der Lehre gewesen, eine innere Glaubwürdigkeit habe, und ob er sich nicht seiner leidenschaftlichen Ergießungen gegen mich S. 311, der ich dem Staphylus beipflichtete, besser enthalten hätte. Wenn Herr Baur ferner erwägen wollte, wie Luther die Vernunft die Hure des Satans, den Aristoteles Narristoteles nannte, und selbst Melanchthon das einseitigste Urtheil über Platon und dessen großen Schüler in seinen theologischen Oertern niederlegte, so würde er das Gewicht der späteren lutherischen Schriftsteller den Aussagen des «Mameluken» Staphylus, eines Augenzeugen, gegenüber, vollständig zu bestimmen im Stande sein. Denn so Etwas, wofür alle inneren Gründe sprechen, läßt sich nicht leicht für eine Erdichtung ausgeben.

Uebrigens ist Herr Baur die Rechenschaft darüber schuldig geblieben, wie er sich, der das Christenthum nur für eine höhere Entwickelungsstufe der Vernunft hält, überhaupt zu solchen Ansichten, zu so schroffen Urtheilen über das Heidenthum berechtigt glauben kann. Auch hier ein Beweis von dem überall so sichtbaren Mangel an innerer Consequenz und wissenschaftlicher Haltung.

Zwischen dem bisher von mir berücksichtigten Theil der allgemeinen Bemerkungen des Herrn Baurs über die confessionellen Gegensätze und dem noch folgenden, dem irenischen, liegen kritische Betrachtungen über eine von mir in die Tübinger Quartalschrift abgegebene Abhandlung, und eine andere in demselben Blatte, die meinen lieben Freund Gengler zum Verfasser hat, in der Mitte. Da mein Aufsatz über die behauptete Nothwen-

digkeit einer die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation, diesen Gegenstand rein geschichtlich behandelt, und von den im fünfzehnten Jahrhundert verbreiteten Bildungskeimen ausgehend, jene Nothwendigkeit Denen gegenüber verneint, die vor der Reformation nur Unwissenheit, Finsterniß und Erstarrung im kirchlichen, sittlichen und wissenschaftlichen Leben sehen, so gehört er gar nicht hierher; denn hier werden ausschließend die confessionellen Lehren in ihrem Gegensatze behandelt, und die Frage, ob der Protestantismus eine historisch-nothwendige Erscheinung war oder nicht, hängt damit gar nicht zusammen. Ich werde mich hier auch nicht in Creuz und Quere nach allen vier Weltgegenden umhertreiben, und von der eigentlichen Aufgabe der Symbolik um so weniger entfernen lassen, da eine Frage, wie die in dem besprochenen Aufsatz gestellte, an diesem Ort auch nur sehr oberflächlich wiederaufgenommen werden könnte. Was aber die gengleriſche Abhandlung betrifft, so wird wohl ihr Verfasser die in ihr aufgestellten Grundsätze zu rechtfertigen wissen.

Ich gehe daher zu Dem über, worin Herr Baur gegenseitige Annäherung findet. Von der Voraussetzung S. 424 ausgehend, daß im Katholicismus die Objectivität über die Subjectivität, im Protestantismus die Subjectivität über die Objectivität ein einseitiges Uebergewicht erhalten wolle, meint er, 1) daß protestantischer Seits durch die neuere besonders von Schleiermacher ausgegangene Richtung beide Systeme in eine minder bedeutende Entfernung von einander gebracht seien. Schl. habe das christliche Bewußtsein als den Mittelpunct der christlichen Glaubenslehre geltend gemacht; indem dieses aber nur in der Glaubensgemeinschaft der Kirche sich erzeugen und bilden könne, aber doch auch über der

Schrift und den symbolischen Büchern stehe, so sei Objectivität und Subjectivität in das wahre gegenseitige Verhältniß gebracht (!) Dem sei der vergeistigte Begriff der Tradition zu vergleichen, welcher in der neueren Bewegung des Katholicismus gewonnen worden. So Herr Baur. Mir scheint, daß Schleiermachers Richtung nach dieser Seite hin gerade die versuchte wissenschaftliche Durchführung und Vollendung der Einseitigkeit sei, welche auch Herr Baur im Protestantismus nicht verkennt: so weit bin ich entfernt, im schleiermacherischen christlichen Bewußtsein eine Vermittelung des Objectiven und Subjectiven zu finden. Schleiermacher setzte sich zur christlichen Objectivität in dasselbe Verhältniß, wie ein orientalischer Despot zu den Gesetzen seines Reiches. Daher die schauerliche Willkühr, mit der er sowohl sämmtliche Glaubenslehren als einzele Stellen der heiligen Schrift deutete, so daß er im Ganzen wenig mehr Gemeinsames mit seiner Confession als den Klang der Worte hatte. Was Luther in seinen ersten Jahren die Stimme des Geistes, Zwingli die Erfahrung des Herzens, die Wiedertäufer innere Offenbarung, die Quäker das innere Licht nannten, ist diesem Theologen das christliche Bewußtsein; nur daß er mit größester Klarheit seines Strebens, ohne Furcht vor den Resultaten desselben, in wissenschaftlicher Form, und mit jener Kunst und Mässigung sich aussprach, die eben so das Erzeugniß seines ausserordentlichen Talentes, und seiner höchst vielseitigen Bildung, als des Geistes des neunzehnten Jahrhunderts sind. Ohne sein starkes, aber bodenloses Gemeingefühl würde er der Urheber ungeheurer Verheerungen in der protestantischen Kirche geworden sein; doch wurde eine kirchenzerreissende Thätigkeit des Mannes eben so sehr von seiner Unpopulari-

tät, und der aus der neueren Bildung entſpringenden Unluſt unſerer Zeitgenoſſen, von Einer Perſönlichkeit ſich ſo allgewaltig beſtimmen zu laſſen, daß ſie ſich um dieſelbe, wie um ein Sectenhaupt ſammelten, verhindert, als durch ſein Gemeingefühl, welches ſich einer ſolchen Huldigung widerſetzte. Aber ſein Idealismus vernichtete alle objectiven Grundlagen; hatte indeß die Folge, daß, wenn die ſymboliſchen Bücher der Proteſtanten die heilige Schrift als Norm und Richterin in Glaubensſachen anerkannt haben wollten, es nun Vielen zum Bewußtſein gekommen iſt, daß ſie dieſe Norm und Richterin nicht ſein können, und nicht ſein ſollen.

Sehr merkwürdig iſt es, wenn Herr Baur ſagt, Schleiermacher «habe das chriſtliche Bewußtſein zum Mittelpunct der Glaubenslehre gemacht.» Wenn Herr Baur den Gedanken, den er ausſprechen wollte, nicht ganz irrig ausgedrückt hat, ſo daß es durchaus gewagt iſt, einen beſtimmten Sinn in dieſen Worten zu finden, ſo wollen ſie entweder ſagen: das chriſtliche Bewußtſein ſei Quelle der Glaubenslehre, und dann iſt alle Objectivität im Proteſtantismus verſchwunden; die Quelle der Glaubenslehre wäre anſtatt einer äußeren eine innere geworden, und anſtatt daß ehevor die Ausbeutung der heiligen Schrift die Glaubenslehre abgegeben, würde jetzt die Beſchreibung eines inneren Lebens dieſelbe darbieten; ich wüßte es jedoch grammatiſch nicht zu rechtfertigen, wenn ich «Mittelpunct» als gleichbedeutend mit «Quelle» nähme. Oder: da der Mittelpunct einer Lehre (eines Lehrſyſtems) nur wieder eine Lehre ſein kann, und in der chriſtlichen Glaubenslehre die Lehre von der Perſon Chriſti der Mittelpunct iſt, ſo wäre uns der äußere hiſtoriſche Chriſtus abermal entzogen, und die Lehre vom inneren Chriſtus, d. h. davon,

daß ein Jeder in eigener Person Sohn Gottes sei, der Mittelpunct, um den sich die Glaubenslehre bewegt, und der Reflex der frommen Erregungen eben auch wieder die Glaubenslehre. Und so bestünde denn die Vermittelung des Objects und Subjects darin, daß eben das Eine auch das Andere ist, und das glaubende Subject, wenn nicht gar das Object, an das, doch das Object, dem es glaubt. Der bestimmende Einfluß der Kirchengemeinschaft hiebei könnte kein anderer sein, als die Anleitung zur Erlaubniß, es also angehen, und sich zu seinem eigenen Christus machen zu dürfen.

In der katholischen Kirche verhält es sich ganz anders. Christus wird in seiner historischen Erscheinung als die Auctorität schlechthin aufgefaßt, als das Object, dem das Subject sich unbedingt zu unterwerfen habe, weil es nur in diesem Gehorsam zur wahren höheren Freiheit, (Freiheit vom Bösen, Freiheit der Kinder Gottes) und zu sich selbst gelange. Damit aber das Subject kein «einseitiges Uebergewicht» über das Object erlange, d. h. sich selbst dem wahren Object mehr oder weniger substituire, ordnete Christus die Kirche als diejenige Macht an, die ihn selbst, das einzige, rechte Object des Christen unverrückt fest- und allen Subjecten vorhalte, um sich in dasselbe hineinzubilden, und so zu verhindern, daß sie nicht von diesem ihnen mißfälligen Theile des Objects sagen, er sei alexandrinisch-platonischen, und von jenem Theile, er sei jüdischen Ursprungs. Das Object soll also nach katholischen Grundsätzen nicht blos irgend ein Uebergewicht, sondern ein ganz vollständiges Uebergewicht über das Subject erhalten, kurz: dieses soll ganz gehorsam sein, und seine Willkühr total besiegen lassen.

Dieses Object, so entfernt es auch der Zeit seiner historischen Erscheinung nach von irgend einem Geschlechte

ſein mag, hält die Tradition der Kirche allen Geſchlechtern als Gegenwart vor; und in dieſer Function hat entweder die Kirche Auctorität oder ſie hat keine. Hat ſie Auctorität, ſo iſt dieſelbe vollſtändig anzuerkennen, und ihr muß ſich das Subject unterwerfen, um ſich dem Object ganz hingeben zu können; hat ſie keine, nun ſo geſtehe man es, täuſche ſich nicht in klugen, halben Abfindungen, und glaube nicht, es ſei Etwas geſagt, wenn man Nichts ſagt.

Was Herr Baur die vergeiſtigte Auffaſſung der Tradition durch neuere Katholiken nennt, iſt nichts Anderes, als eine wiſſenſchaftlichere Beſtimmung eines uralten Begriffes; er hätte es ſchon daraus entnehmen können, daß dieſelben Theologen kein Jota von dem Inhalte der Tradition hinwegnehmen, und die alten katholiſchen Dogmen ihrem ganzen Umfange nach behaupten, als die chriſtliche Wahrheit ſchlechthin.

Das Subject hat keine andere Thätigkeit zu entfalten, als ſich in das Object mit Geiſt und Willen hineinzuarbeiten.

Und ſo will es mich bedünken, daß Herr Baur, wenn er einfach und klar, das Verhältniß des Subjects zum Object, und der ſie vermittelnden Kirche zu beiden, beſtimmt hätte, gar nicht von dem dunkeln Satze: im Katholicismus wolle die Objectivität über die Subjectivität ein einſeitiges Uebergewicht gewinnen, und im Proteſtantismus umgekehrt dieſe über jene, ausgegangen wäre, Was die Anerkennung zur Folge gehabt hätte, daß in der von Schleiermacher ausgegangenen Richtung keine Annäherung zur katholiſchen Anſchauung von der Kirche zu finden ſei.

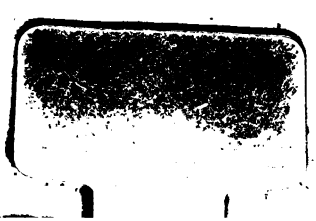
Einen gemeinſamen Berührungspunct zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus findet hierauf Herr Baur

in der Hegel'schen Ansicht von der Geschichte, «als der lebendigen Fortbewegung des Begriffs, oder in der Ansicht, daß der absolute Geist durch die Vermittelung der Geschichte zu seinem eigenen Bewußtsein hindurchdringe.» S. 331. Nach dieser Ansicht erscheint allerdings auch der Katholicismus als ein nothwendiges Moment in der Geschichte des Geistes, und die früheren Meinungen, daß es irgend einem Papst oder sonst einem Betrüger eingefallen sei, die katholische Kirche aus dem Stegreif zu erfinden, erhält eine gewisse scharfe Würdigung. Ueberhaupt will ich nicht in Abrede stellen, daß eine tiefere Einsicht in das Wesen der Geschichte, und eine reinere, unbefangenere Wahrnehmung der Thatsachen und ihres Zusammenhangs auf diesem Wege errungen worden sei. Allein es ist schon dem Christenthum widersprechend, daß der absolute Geist werde, und die Bildung des göttlichen Selbstbewußtseins einem geschichtlichen Processe unterworfen sei. Gesetzt aber auch, es sei Christus nach der dieser speculativen Geschichtsansicht eigenthümlichen Betrachtungsweise das absolute Selbstbewußtsein Gottes, und in ihm die absolute Religion gegeben, welche sich von ihm an im Menschengeschlechte ausbreite; so sind bereits der Katholicismus und symbolische Protestantismus Antiquitäten, denn die in Christo gegebene absolute Religion gienge wieder in einen geschichtlichen Proceß ein, um in den Gläubigen zum absoluten Begriff ihrer selbst vorzudringen. Dieser absolute Begriff ist vor einigen Jahren zu Stande gekommen, und gleichwie jetzt wahrscheinlich der menschliche Geist seinen großen Sabbath feiern wird, so sind darin auch der Katholicismus und symbolische Protestantismus als einseitige Momente verschwunden. Beiden bleibt nichts übrig, als daß sie, bevor sie des Todes vollends sterben, in aller Eile ein Conterfei von sich machen lassen, und können sie dann — in irgend einer Religions-Bilder-Gallerie sich recht ruhig

neben einander befinden und den ewigen Frieden beobachten. Eine andere Annäherung des Katholicismus und Protestantismus, als die in einem Antikenkabinette kann ich von dieser Seite aus nicht wahrnehmen. Der Katholicismus aber bezeigt noch keine große Lust sich in solchem zur Schau aufstellen zu lassen.

Gerne würde ich nun auch noch meine Ansichten darüber mittheilen, ob, und wiefern eine Annäherung zwischen beiden Confessionen neuerdings stattfinde, wenn ich nicht der Entgegnung auf Herrn Baurs Schrift überaus satt wäre. Vielleicht bietet sich mir zu einer Abhandlung über diesen Gegenstand, der mich weit mehr anspricht, als die Ausarbeitung einer Antikritik, überdies eine schicklichere Veranlassung als hier dar. Denn brächte ich auch Worte des Friedens vor, sie würden wieder verhallen und ihr Eindruck vollständig verschwindet, wenn ich am Ende doch noch sagen müßte, Was ich nicht verschweigen darf, daß nämlich Herr Baur schließt, wie er angefangen hat. Er macht mir noch zu böser Letzt S. 436—437 den Vorwurf «unlauterer Darstellung,» und den des Strebens nach «äußerer Macht und Herrschaft» u. s. w. Hierauf noch die angemessene Antwort zu geben, verbietet mir die Achtung, welche ich dem Publicum und mir selbst schuldig bin.

Errata.

Seite 66. Z. 3 von ob. ist nach «innige» zu setzen: für immer.
» 110. Z. 9 » ob. lies Rimini st. Rimmini.
» 115. Z. 1 » ob. lies erzeugte st. erzeugt.
» 152. Z. 5 » ob. setze nach naturata ein?
» 157. Z. 5 » ob. lies dürftigen statt durften.
» 158. Z. 11 » ob. ist «ursprünglich» zu tilgen.

YC163718